

Székely László

**PALÁGYI MENYHÉRT HIERARCHIKUS ONTOLÓGIÁJA ÉS
AZ ÉLET FIZIKALISTA ÉRTELMEZÉSÉNEK
KILÁTÁSTALANSÁGA**

A tanulmány megírását a Kondor Zsuzsa vezette K 132911 számú, valamint a Mester Béla vezette K 134638 számú OTKA kutatási program támogatta

Figyelem!

Az alábbi szöveg munkaanyag, melynek oldalszámai megegyeznek a L'Harmattan Kiadónál megjelent végleges változat oldalszámaival.

A szöveget a szerzői jogi törvény védi. Kérjük az általánosan elfogadott szabály szerint (szerző, cím, oldalszám, a kötet szerkesztője, a kötet címe, kiadás helye, kiadó, évszám, oldalszám) hivatkozzon rá, szó szerinti idézet esetén pedig a kiadott kötetben szereplő végleges szöveget használja.

A tanulmány a következő kötetben jelent meg:

**EMERGENCIA: A VILÁG RÉTEGZETT FELÉPÍTÉSÉNEK AZ
ELMÉLETE**

Szerkesztette: Paksi Dániel

Budapest: Typotex, 2020.

185-219. oldal

EMERGENCIA:

A VILÁG RÉTEGZETT FELÉPÍTÉSÉNEK ELMÉLETE



Szerkesztette:
Paksi Dániel

L'Harmattan



EMERGENCIA:
A VILÁG RÉTEGZETT FELÉPÍTÉSÉNEK
AZ ELMÉLETE

SZERKESZTETTE: PAKSI DÁNIEL

L'Harmattan
Budapest, 2020

© Szerkesztő, szerzők, 2020

© L'Harmattan kiadó, 2020

A kiadásért felel Gyenes Ádám, a kiadó vezetője.

ISBN 978-963-414-735-0

A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: 06-1-267-5979
harmattan@harmattan.hu
webshop.harmattan.hu

Korrektor: Simon Bettina
Borító: Kőműves Kristóf
Nyomdai előkészítés: Csernák Krisztina
Nyomdai munkák: Prime Rate Kft.
Felelős vezető: Tomcsányi Péter

TARTALOM

Előszó	7
<i>Az érzékenység és a tudatosság fokozatai. A tudat mint emergens jelenség a fenomenológia és az információ-filozófia szemszögéből</i>	9
Marosán Bence Péter	
<i>Emergencia és ind filozófia</i>	24
Bekő Éva	
<i>Érzek, tehát vagyok? Antonio Damasio Én modelljének kognitív tudományos alapjai, szerkezete és filozófiai kritikája</i>	40
Kékesi Balázs	
<i>A társadalmi emergencia elmélete: az ember és a társadalom „Matrjoska-baba” modellje</i>	70
Marosán György	
<i>Samuel Alexander és a fizikalizmus</i>	98
Gimes Balázs	
<i>Albert Einstein speciális relativitáselméletének értelmezése Samuel Alexander téridő elmélete alapján</i>	111
Paksi Dániel	
<i>Albert Einstein általános relativitáselméletének értelmezése Samuel Alexander téridő elmélete alapján</i>	141
Paksi Dániel	

<i>A filozófia felszabadítása: Tóth Imre Zénón dichotómia apóriájának értelmezéséről</i>	167
Ropolyi László	
<i>Palágyi Menyhért hierarchikus ontológiája</i>	185
Székely László	
<i>Daniel C. Dennett és a Mesterséges Intelligencia filozófiája</i>	220
Héder Mihály	

PALÁGYI MENYHÉRT HIERARCHIKUS ONTOLÓGIÁJA ÉS AZ ÉLET FIZIKALISTA ÉRTEL- MEZÉSÉNEK KILÁTÁSTALANSÁGA

SZÉKELY LÁSZLÓ¹

Palágyi Menyhért ontológiája olyan eredeti, erős emergens, négyszintű ontológia, amely az életet állítja a középpontba. Szakítva az európai gondolkodás egyoldalúan intellektuális hagyományával, az érzékelést, az érzést és a fantáziát nem a szellem vagy a tudat, hanem az élet funkciójaként tárgyalja, és az élet szférájában leli föl az emberi kreativitás alapjait. A környezet befogadását aktív alkotó tevékenységként tárja elénk, és az állatokat érzékelő, érzésekkel és képzelőerővel rendelkező lényekként mutatja föl anélkül, hogy reflexív-tudatos tevékenységet kellene rendelni hozzájuk. Nemcsak megelőlegezi az észlelés szenzomotoros elméletét, az élőlények és a környezetük kapcsolatának a kibernetikai visszacsatolás fogalmán alapuló értelmezését, valamint a virtualitás modern fogalmát, hanem – szemben a fizikalista ontológiák görcsös kellésével az elérhetetlen redukcióért – ma is heurisztikus erővel bír, s a filozófia oldaláról hozzájárulhat e területeken a modern eredmények földolgozásához, szintetizálásához és új kutatási programok kidolgozásához.

Kulcsszavak: ontológiai, emergencia, élet, életfilozófia, vitalizmus, fantázia, kreativitás, virtuális mozgás, vak látás, test, lélek, szellem, a fizikalizmus kritikája.

A tudat nem csupán ismereteink mai állapotában nem magyarázható meg materiális feltételeiből [...] hanem a dolog természetéből következőleg sem lesz soha megmagyarázható azokból. (Emil du Bois-Reymond 1872)

Egy állati élet csak azért jelenik meg állatiként, mert nemcsak kémiai-fizikai változásokat figyelünk meg rajta, hanem érzékelés- és érzésfolyamatokat, s – különösen – a magasabb rendű állatok esetében fantáziaéletet is tulajdonítunk nekik. (Palágyi Menyhért 1907)


¹ A szerző az ELKH BTK Filozófiai Intézetének munkatársa.

1. Bevezetés

Palágyi Menyhért németországi filozófiai karrierjének első periódusa után, mely alatt (nem husserli, hanem Kanthoz közelálló értelemben) fenomenológiai téridő-elmélete mellett (v.ö.: Palágyi 1901; Székely 1992, 1998) elsősorban ismeretelméleti kérdésekkel foglalkozott, 1907–1908-ban két jelentős művet tett közzé, melyek mind hatásukban, mind aktualitásukban a filozófus talán legfontosabb német nyelvű alkotásai.² Ha mint a német filozófiatörténetbe integrálódott magyar gondolkodóra tekinthetünk rá, akkor ez elsősorban e két művének, vagyis *A fantázia elmélete* című rövid, de annál jelentősebb filozófiai antropológiai értekezésének (Palágyi 1908/1925) és *Természetfilozófiai előadások a tudat és az élet alapproblémáiról* című monográfiájának (Palágyi 1907, 1924) köszönhető. S ha nem csupán filozófiatörténetileg, a 19–20. század fordulójának korszellemét képviselő filozófusként érdekes ma a számunkra, hanem olyan gondolkodóként, akihez azon túl, hogy megelőlegezett számos mai filozófiai problémafölvetést és elképzelést, a 21. század elején is tanácsért fordulhatunk, akkor ennek kapcsán – társadalomfilozófiai írásai és esztétikai-művészetelméleti művei mellett – szintén e két művére gondolunk.³

A fantázia elmélete elsősorban filozófiai antropológiai munka, mely egyik oldalról azokat az antropológiai adottságokat vizsgálja, mely a fejlettebb élőlényeket alkalmassá teszi a környező világ befogadására, másik oldalról az emberi kreativitással foglalkozik. Talán túlzás nélkül tekinthetjük Palágyi ezen értekezését az akkor még nem létező filozófiai antropológiát megteremtő alapműnek.⁴ A *Természetfilozófiai előadások a tudat és az élet viszonyát tárgyalja*, s ennyiben antropológiai tartalmat hordozó életfilozófiai munka. A két alkotás ugyanakkor ontológia is: az embert elhelyezi a kozmoszban, s ennek során olyan nem redukcionista, hierarchikus ontológiát vázol föl, mely ugyanúgy szemben áll a tudatot a fizikai-kémiai-materiális létezőkre redukáló monista fölfogásokkal, mint a tudatot és/vagy a szellemet egyoldalúan preferáló idealista filozófiákkal és a dualista ontológiákkal. Eltérően ezektől az irányzatoktól, e művek az életet olyan valóságként tárják elénk, mely mind a fizikai-ké-

² Palágyi életrajzának rövid összefoglalása: Bogdanov 2017a. Legfontosabb ismeretelméleti munkái: Palágyi 1902, 1903, 1903/a, 1904.

³ Palágyi aktualitásával kapcsolatosan lásd Székely 2017, 2019. (Az utóbbi  nemzetközi hatása mellett Palágyinak a mai magyar filozófián belüli hiánypótló szerepét hangsúlyozza.)

⁴ A német filozófiai antropológia képviselői közül Arnold Gehlen részletesen foglalkozik Palágyival (Gehlen 1940/2016: 192–193, 209–216, 297, 372–374.), és Helmuth Plessner is hivatkozik rá. Max Schelernél ugyan nem találunk utalást rá, de őt is meg szokták említeni azok között, akire hatással volt.

miai világhoz, mind a tudathoz képest szuverén, s ily módon azt méltó ontológiai státuszba helyezik. Persze *A fantázia elméletében* ez az ontológiai dimenzió csak a háttérben jelenik meg: az értekezés filozófiai fejtegetései az emberi képességekről és az ember és a külvilág viszonyáról ebben az ontológiai háttérben bontakoznak ki. A *Természetfilozófiai előadások* tematikája viszont kifejezetten lételméleti: benne Palágyi egy olyan *anti-redukcionista, hierarchikus ontológiát* tár elénk, melynek *középpontjában az élet áll*.

Jelen írásomban ezt a hierarchikus ontológiát szeretném elemző módon bemutatni, mégpedig nem filozófiatörténeti jelleggel, hanem olyan elméletként, mely *a természetről, az állatokról és az emberről alkotott elképzeléseink szempontjából ma is aktuális és inspiratív*. Ennek részeként jelezni fogom, hogy a vitalizmust eleve megkérdőjelező, azt irracionálisnak tekintő álláspontokkal szemben ez az ontológia racionális elmélet, mely a mai természettudományos ismereteinkkel is összhangban van – szemben azokkal a redukcionista és eliminista ontológiákkal, melyek követői dogmatikusan hirdetik a maguk igazolhatatlan, s ennyiben spekulatív álláspontját, és az életet a fizikai-kémiai világra visszavezethetetlennek tartó álláspontokat lenézik, azokat okkultnak minősítik.

2. Palágyi Menyhért ontológiájának eredetisége és aktualitása

A következőkben kiemeljük Palágyi Menyhért ontológiájának azokat a sajátos jegyeit, melyeknek köszönhetően az nem csupán változata a 19. század ontológiáinak, hanem *egyedi filozófiai alkotás*. Látni fogjuk, hogy éppen e jegyek azok, melyeknek következtében ez az ontológia *a 21. század elején is inspiratív erővel bírhat, és segítséget nyújthat* a természettudományok által elénk tárt gazdag ismeretanyagban történő filozófiai eligazodásban és annak értelmezésében. Az *eredetiség* és az *aktualitás* mozzanatainak ezen egybeesése kulcsfontosságú a filozófus ontológiájának megítélése szempontjából. Ha ugyanis ezek különbözőek volnának, akkor Palágyi ontológiájának sajátosságai csak filozófiatörténetileg volnának érdekesek. **A** ma aktuális vonásaiban az nem különbözne néhány más 20. századi ontológiától: időszerűsége csupán a lételméleti kérdésfelvetés általános aktualitásából fakadna, s nem speciálisan hozzá kötődne. E most említett jegyek a következők:

i) Bár a neovitalizmus német (tehát nem a francia, Bergson által képviselt) ágához kapcsolódik, ez az ontológia elveti az életerő fogalmát (Palágyi 1907: 61–65). Továbbá az e fogalommal szembeni érveiből az is következik, hogy az olyan, azt helyettesítő fogalmaknak sincs benne hely, mint az „életelv”, az „életlendület” vagy a Hans E. A. Driesch által használt – arisztotelészi eredetű

– entelecheia. A magyar filozófus kifejezetten tagadja, hogy az élet valamiféle, a mechanikai (fizikai-kémiai) anyaghoz hozzácsatolódó, azt kiegészítő „élettényező”, „életelv” vagy „életszubsztancia” révén jönne létre, vagy egy ilyen jellegű entitásnak, erőnek vagy elvnek köszönhetné szuverén létezését és redukálhatatlanságát az élettelen szférára.

ii) *Eltérően* a szokásos vitalista–neovitalista érvektől, melyek az élő szervezetek komplexitására, illetve azoknak a pusztán fizikai-kémiai megfontolásokkal megmagyarázhatatlannak tűnő öfenntartó, alkalmazkodó, önreprodukáló képességére hivatkoznak, Palágyi ontológiája az életnek az élettelenre való visszavezethetetlensége mellett olyan érveket fogalmaz meg, melyek kifejezetten filozófiai természetűek, s mint ilyenek *függetlenek a természettudomány éppen adott stádiumához kötődő*, empirikus eredetű természettudományos ismeretektől és elméletektől (pl.: Palágyi 1907: 4, 9, 53–56, 64, 2017: 114, 118.) Mivel ezek az érvek nem ismeretelméleti „hiány”-okon, nem az empirikus kutatásokban föl-táruló struktúrák és folyamatok átláthatatlanságán alapulnak, ezért nem ignorálhatóak a „tudományos haladás várható jövőbeli eredményei”-re hivatkozva.

iii) Nem az élő szervezet mint összetett struktúra működésére, hanem olyan első szám, első személyű, „lelki”, s ebben az értelemben fenomenológiai (vagy az ilyen értelemben ma gyakran használt kifejezéssel „mentális”) „élettélmények”-re koncentrál, mint az érzet, az érzés és a fantáziatévékenység. Ennek részeként az életen belül különbséget tesz a „lelki” („animális”) életszféra és a „vegetatív” életszféra között, melynek során a lelki életszférát ugyanúgy visszavezethetetlennek tartja a vegetatív életszférára, mint ezt az utóbbit az élettelen, fizikai-kémiai, „mechanikai” szférára. Ontológiája így az életen belül két ontológiai szintet vagy létszférát különböztet meg, aminek következtében az négy rétegű: a fizikai-kémiai-fiziológiai, azaz az „élettelen” szint és a tudati-szellemi szféra között a két életszféra – a vegetatív és a lelki (animális) – helyezkedik el. (V. ö.: Palágyi 1907: 3–11, 2017: 113–120.) *Ennek megfelelően Palágyinál a fiziológia önmagában nem több, mint összetett fizika és kémia, s mint ilyen még az élettelen világhoz tartozik, míg maga az élet mint emergens jelenség a vegetatív élettel jelenik meg.* Palágyi fogalomrendszerében tekintve azok a fölfogások, melyek már a tisztán fiziológiai folyamatokat is életfolyamatoknak tartják, mechanizálják a valódi életet, illetve a vegetatív életet összekeverik annak fiziológiai alapjával. *A második életszféra, a lelki (animális) élet újabb emergens szintként ezen a vegetatív életen alapul*, és hasonlóan ahhoz, amiként magának az életnek a szuverenitása sem valamilyen életerőből vagy **életszubsztanciából** fakad, önállóságát nem lelki szubsztanciának vagy „lélek”-nek köszönheti: **ilyen fogalmaknak ebben az ontológiában ugyanúgy nincs helye, mint az életerőnek vagy az életszubsztanciának.**

iv) Szakítva az európai gondolkodástörténet két és félezer éves tradíciójával, az emberi képzelőerőt és fantáziatévékenységet kiemeli a tudati-szellemi szférából, és a vitális lelki szférába helyezi. Ezáltal ide, ebbe a nem tudati, nem szellemi szférába kerülnek az emberi megismerés és kreativitás – így a tudományos, a művészi és „szociális kreativitás” – alapjai (pl.: Palágyi 1908/1925: 87–92, 94, 2017: 155–159, 162). (A „szociális kreativitás”-ba Palágyi az ember nem biológiai jellegű közösségalkotó, társadalomszervező képességeit is beleérti.)

v) Az állatoknak nem csupán vegetatív, hanem lelki életet is tulajdonít. Számára az állatok nem csupán biológiai reflexgépek, amelyek a külső érzetekre mint ingerekre automatikusan, előre meghatározott minták szerint válaszolnak, hanem egyúttal érzésekkel és érzelmekkel bíró élőlények, melyek közül a legfejlettebbek kreatív fantáziával rendelkeznek. (Palágyi 1907: 108, 212–213, 2017: 171–172.) Így az állatokat kozmikus magassabb pozícióba emeli, és közelebb viszi az emberhez annál, mint amiképpen ez a róluk kialakult szokásos elképzelésekben látható, de anélkül, hogy igazolhatatlan szellemi vagy egyéb antropomorf tulajdonságokat vagy képességeket rendelne hozzájuk. Ennek az ontológiának egyik újdonsága ugyanis éppen abban van, hogy érzeteinkben, érzéseinkben-érzelmeinkben (pl. az anya gyermeke iránti szeretetében, vagy a gyermek ragaszkodásában édesanyjához) a fejlettebb állatok és az ember között közösséget föltételez, s következőképpen keretében *a lelki élet nem, hanem csupán a szellem és a reflektív tudat jelenik meg antropomorfként.*

3. A létszférák hierarchikus egymásra épülése és az emergencia kérdése Palágyi ontológiájában

A magyar filozófus nem használja az emergencia kifejezést, ami érthető: bár a koncepció csirái már Arisztotelésznél jelen vannak, modern formájában pedig megfogalmazódik Hegelnél, valamint Friedrich Engels 1877-ben közzétett Anti-Dühringjében, továbbá az „Emergent” kifejezés (így, nagybetűvel írva, főnévként) már szakkifejezés George Henry Lewes *Problems of Life and Mind* című munkájában (v.ö.: Lewes 1874: 98, 190, 1875: 368–371.), az emergencia fogalma csak később, elsősorban Samuel Alexander és Conwy Lloyd Morgan nyomán vált divatosá a filozófián belül. Ennek ellenére Palágyi hierarchikus ontológiáját vizsgálhatjuk az emergencia problematikájának a szempontjából is. Így tekintve az élettelen és az élő entitások és jelenségek viszonyát tárgyaló elemzéseiből egyértelműen az rajzolódik ki elénk, hogy *az életet az élettelenen alapuló emergens jelenségnek* tekinti. Ez már abból is következik, hogy az életnek a világ fizikai-kémiai dimenziójával szembeni szuverenitását az életelvet és

a hasonló tényezőket elvetve állítja. Ugyanakkor az életre vonatkozó álláspontjából nem következik, hogy a tudati-szellemi folyamatokat is emergensnek tartaná: az élet és a tudat közé általa húzott éles vonal ugyanis elvágja ennek az emergenciának a tudatra való automatikus átvitelét. Bár nagy hangsúlyt fektet a tudati tevékenység általa föltételezett szakaszos-időszakos („intermittend”) jellegének bizonyítására (Palágyi 1907: 14–17, 23–35, 2017: 123–125), azt hogy a tudati tevékenység miképpen épül rá a bázisát képező fiziológiai, vegetatív és lelki szférára, homályban – vagy többször ígért, de soha meg nem írt metafizikájára? – hagyja. Ez persze most tárgyalat műveinek tekintetében nem hiányosság, hiszen azok elsődleges célja az élet szuverenitásának fölmutatása, s nem a tudati-szellemi tevékenység elemzése.

Tekintettel arra, hogy az étellel és az élőt, az utóbbin belül pedig a vegetatív és a lelki-animális életet Palágyi nem kiegészítő módon, azaz nem újabb és újabb ágensek vagy szubsztanciák bevezetésével („adagolásával”) különbözteti meg egymástól, ontológiájának e szegmensét mint „strukturális emergens”-t jellemezhetjük. Az így fölfogott emergencia lényege, hogy az alacsonyabb szint adott állapota, elrendeződése-szerveződése mint föltétel jelenléte esetén a magasabb szint minden további ontológiai tényező vagy ágens hozzáadása nélkül is megjelenik, mégpedig oly módon, hogy e magasabb szint nem vezethető vissza a feltételül szolgáló állapotokra és szerveződésekre.

Így tekintve Palágyi „életontológiája” valódi vagy erős, strukturális emergentista, hierarchikus ontológia a következő értelemben:

1) Egy ontológia strukturális, emergens és hierarchikus, ha a következő sajátosságok jellemzik

a) Ha egy X kategória alá tartozó $x_1, x_2 \dots$ stb. tulajdonságokkal rendelkező létszférában jelen van az X-OMEGA strukturális állapot a hozzátartozó folyamatokkal és a megfelelő környezeti föltételekkel, akkor minden további szubsztanciális tényező nélkül az X-OMEGA strukturális állapothoz kapcsoltnak megjelennek, illetve jelen vannak az eggyel magasabb, Y létszférához tartozó $y_1, y_2 \dots$ stb. tulajdonságok és jelenségek, és megfordítva: ha az X-OMEGA struktúra megszűnik, és azt nem helyettesíti egy hasonlóan alapként szolgáló X-OMEGA' struktúra, akkor az Y létszférához tartozó tulajdonságok és jelenségek eltűnnek.

b) Az X-OMEGA-ban történő jelentősebb modifikációk csak akkor nem jelennek meg az Y létszférában, ha azokat más modifikációk kompenzálják. Az Y létszféra eseményei, modifikációi viszont mindig együtt járnak az X-OMEGA állapot megfelelő modifikációival.

c) Az a)-ban és a b)-ben írottak ellenére az Y létszféra tulajdonságai, történései, eseményei nem vezethetőek le az X létszférához tartozó tulajdonságok-

ból és folyamatokból, mint ahogyan maga az Y létszféra megjelenése maga sem vezethető le vagy magyarázható a X-OMEGA állapotból.

2) Valódi, „radikális”, „erős” emergenciával jellemzett ontológiáról akkor beszélünk, ha a magasabb szint levezethetlensége az alacsonyabb szintből nem csupán a komplexitás, a bonyolultság és az ebből adódó áttekinthetlenség vagy kaotikus viselkedés következménye, hanem egymásra ontológiailag ráépülő, egymáson alapuló, de az alacsonyabb szférákból lételméleti okokból levezethetetlen magasabb szférákról van szó.

Mint már említettük, az „emergencia” kifejezés Palágyinál nem szerepel, s így a filozófus arra sem térhet ki, hogy az előbbieken jelzett strukturális emergenciának két változata lehetséges. A gyengébb változat az alap és az általa hordozott emergens folyamatok között pusztán párhuzamosságot föltételez, mint például a pszichofizikai paralelizmus teszi ezt a fiziológiai és pszichológiai történések vonatkozásában. (A kék szín érzete csak bizonyos agyi folyamatok és/vagy állapotok esetén léphet föl, és ha ezek fönnállnak, mindig megjelenik.) Az erősebb változat viszont az alap állapotait és folyamatait kifejezetten az emergens jelenségek okának tekinti. (A kék szín érzetének a megfelelő agyi folyamatok és állapotok az okai.) Palágyi fiziológiai fejtegetései arra utalnak, hogy a filozófus a fiziológia, a vegetatív élet és a lelki élet között oksági viszonyokat föltételezett (Palágyi 1907: 21, 106–107, 1908/1925: 98–103, 2017: 129–130, 164–167). Viszont a tudat esetében – a tudat időszakos, „pulzáló” jellegére vonatkozó, itt nem érinthető elmélete miatt (Palágyi 1907: 14–17, 23–35, 2017: 123–125) – nemcsak az oksági relációt utasítja el, hanem a paralelizmust is (v.ö.: Palágyi 1907: 15–16, 2017: 124.) Fontos ugyanakkor megjegyezni, hogy ennek során a „pszichofizikai paralelizmus” kifejezés alatt ő csak a tudat és a tudaton kívüli folyamatok párhuzamosságának tételét érti, s ezért kritikája nem vonatkozik az általa tudaton kívülinek tekintett lelki élet és az alacsonyabb szférák közötti viszonyra.

Az emergenciával foglalkozó irodalomban járatos olvasó itt persze ellenvetheti, hogy ha szigorú okozati viszonyt föltételezünk az alacsonyabb és a magasabb szint között, akkor nincs szó emergenciáról, mert megvalósul a visszavezethetőség követelménye: a magasabb szinten minden az alacsonyabb szint okozataként jelenik meg, és ezért – legalábbis elvben – kiszámítható. Ez az ellenvetés azonban – mint később majd visszatérünk erre – azon a hibás elképzelésen alapul, mely a visszavezethetőség fogalmát összekeveri a kiszámíthatósággal és az oksági levezethetőséggel. Csakhogy ezek az élő és az élettelen viszonyában még egyáltalában nem jelentenek teljes redukciót. Azt például nagyon jól tudjuk, és előre kiszámítható, hogy egy erős tűszúrás az ujjon szúrásérzetet és azt kísérő fájdalomérzést kelt, de ettől még az homályában marad,


hogya a túsúráás nyomán lezajló testi-fiziológiai folyamatok miért hoznak létre szúráásérzetet és fájdalomérzést. A fizika és a kémia törvényeiből, melyek minden bizonnal érvényesek az idegrendszer és az agy fiziológiájára, nem következik a szúráásérzet és fájdalomérzés okozása, az levezethetetlen belőlük. A szúráásérzet és a fájdalomérzés kiszámíthatósága csupán a tapasztalaton alapul: azon, hogy a túsúráása nyomán egészséges, éber, nem érzéstelenített személyben mindig föllépnek ezek. Ám arról, hogy létezik olyan, mint fájdalom, valamint arról, hogy a túsúráás ilyet okoz, csak a „magasabb szint”-en nyert szubjektív életélmény alapján lehet tudomást szerezni, és ennek ismeretében lehet csak kiszámíthatóvá tenni. Pusztán fizikai-kémiai törvények és vizsgálódások alapján sohasem. ~~(A tudattal kapcsolatos Palágyi-féle álláspont kapcsán lásd még az alábbi, iii) megjegyzésünket.)~~

4. Néhány kiegészítő megjegyzés Palágyi ontológiai álláspontjáról

Miután fölváztuk a tárgyunkat képező ontológia alapvonalait, továbbléphetünk annak részletesebb taglalásához. Előtte azonban még az alábbi kiegészítő megjegyzéseket fűzzük az eddigiekhez:

i) Bár Palágyi szkeptikus volt a biológiai evolúció darwini elméletével szemben (a darwinizmus első komolyabb tudományos válságának időszakában alkotott), ennek hierarchikus ontológiája szempontjából nincs jelentősége. A strukturális emergéncia ugyanis a már létező alacsonyabb és magasabb – vagy másképpen: az alapul szolgáló és az azon alapulva megjelenő már adott – strukturák viszonyára és nem azok keletkezésére vagy eredetére vonatkozik. Így Palágyi anti-evolúciós álláspontja nem jelenik meg ontológiájában: az minden mozzanatával együtt érvényes és elhelyezhető evolúciós keretben is.

ii) A vegetatív vitális és az animális (lelki) vitális létszféra viszonya némileg különbözik a fizikai-kémiai és a vegetatív, illetve a lelki vitális és a tudati viszonyától. Amíg ugyanis a természeti létezők egy része tisztán fizikai-kémiai, és amíg az egyszerűbb állatoknál tipikusan jelen van a tudat nélküli lelki vitális, addig a lelki vitalitás nélküli, tehát pusztán vegetatív-tenyésző vitalitással – talán az egysejtűeken és a legegyszerűbb többsejtűeken kívül – csak a növényeknél találkozhatunk. Függetlenül attól, hogy a legegyszerűbb állatoknál a vitálisnak csak a vegetatív szintje adott-e (ami vizsgálendő), összetettebb társaiknál megjelenik az érzékelés mint lelki vitális funkció, ami aztán egyre inkább jellemzővé válik az összetettebb és differenciáltabb fölépítésű állatoknál. *Ezzel szemben ugyanez a növényekről nem mondható el: mind az egyszerű növény, mind*

az igen komplex növény egyaránt csupán vegetatív. A növények az élet önálló ágát képviselik, s mintegy „kilógnak” az ontológiai hierarchiából: másképpen élnek, mint az állatok; *bonyolódásuk, komplexitásuk növekedése nem mutat sem az állati lét, sem a lelki életszféra felé* (hacsaknem be-tjük a lelkiség egy speciális, „növényi” fogalmát, amely azonban kivezetne a most vázolt ontológiai hierarchiából). Palágyi ugyan utal a növényi élet e különlegességére (Palágyi 1907: 70–71), ám sem ő, sem más ontológiák nem foglalkoznak behatódiban ezzel. Ontológiájának ugyanakkor erénye, hogy kontextusában a vegetatív vitális és az animális vitális megkülönböztetésével e probléma szembevetővé válik.

iii) A magyar filozófus *Az Ész törvénye* című művében – de más írásaiban is – rendszeresen hivatkozik egy transzcendens, végtelen értelemre, illetve észre, mely nyilvánvalóan nem illeszkedik bele most vázolt hierarchikus ontológiájába, hanem az evilági létezőktől független entitás. Fölvetődik a kérdés, hogy életfilozófiai ontológiája megalkotásakor miképpen vélekedett erről az elképzelésről, s milyen relációt képzelt el az életszférán (közvetlenül a lelki életszférán, közvetve a vegetatív életszférán is) alapuló ész és e transzcendens ész között. Az egyértelmű, hogy ontológiájában a tudati tevékenység, így a művészi alkotás, valamint a tudományos megismerés és elméletalkotás az ontológiai hierarchiában alacsonyabb szintet elfoglaló, de ennek ellenére kitüntetett ontológiai jelentőséggel bíró életen, s ezen belül pedig a lelki életszférán alapul. Az ugyanakkor nem világos, hogy szerinte az ész, illetve a szellem képessége a lelki folyamatok – így a fantázia – kontrolljára vajon szintén emergens képesség-e, vagy végső soron a transzcendens Észből származó, metafizikai jellegű adottság.

5. Palágyi filozófiai érvei az életnek élettelen struktúrákra való visszavezethetőségével szemben

Mint már utaltunk erre, azok az érvek, amelyeket Palágyi az életnek az élettelenre történő visszavezethetetlensége mellett fölhoz, Drieschtől eltérően egyáltalában nem érintik az élő szervezetek komplexitását vagy e komplexitás összetett, célszerű, önreprodukáló működésének átláthatatlanságát. Ezért azok ma is érvényesek, amikor is az önszabályozó kibernetikai és információfeldolgozó rendszerek elmélete számos olyan tényezőt képes a vis vita és változatai nélkül megvilágítani, melyek eredetileg éppen a neovitalizmus hivatkozási alapjául szolgáltak. A következőekben röviden vázoljuk ezeket az érveket:

(1) A legegzaktabb természettudományos megfigyelésbe is belejátszik a vitális szféra:

„Minden észlelésbe, minden megfigyelésbe, a mechanisztikus természetkutató minden még oly szigorú mérésébe is szükségképpen belevegyül a vitális mozzanat, mivel a mechanikus jelenségeket csak szervezetünk életfolyamatainak segítségével észlelhetjük. A szervetlen természet jelenségei csak annyiban léteznek a számunkra, amennyiben azokat vitális folyamataink valamelyike tudatunk számára megjeleníti. A mechanikus természeti folyamat egészét mintegy saját életfolyamataink ablakán át pillantjuk meg.” (Palágyi 1907: 4, 2017: 114)

(2) Csupán saját életünk élménye nyomán vagyunk képesek arra, hogy környezeti világunkban fölismerjük az élőlényeket, s általában magát az életet:

„[V]itális tényekről [...] csak azért beszélhetünk, mert az életet bennünk magunkban találjuk [...]” (Palágyi 1907: 9, 2017: 118.)

„Ha nem volnánk képesek az életet önmagunkban föllelni, lehetetlen volna az is, hogy bárhol máshol keressük. Ám csak annyiban lelhetjük föl önmagunkban, amennyiben észre vesszük, hogy érzünk és érzékelünk, s így az eleven lét bizonyosságát számunkra érzelmeink és érzeteink vitális tényei szavatolják. Tehát egy ismeretelméletileg megalapozott biológiának egyáltalában nem lehet más kiindulópontja, mint saját érzéseink és saját érzeteink tényei. Ugyanúgy, mint amiképpen saját gondolkodásunk, a nagy Descartes »Cogitó«-ja a szellemtudományának kiindulópontját képezi, az élet bizonyossága – azaz a mindenki számára érzelmeinek és érzeteinek folyamatai által adott »Vivo« – minden biológiai gondolkodás megingathatatlan alapja. Persze ehhez rögtön hozzá kell tennünk, hogy nem egyedüli alapja.” (Palágyi 1907: 9, 2017: 118.)

(3) A lelki vitális folyamatoknak csak egy, a fizikai folyamatoknak viszont számos megfigyelője lehet (Palágyi 1907: 9–10, 53–56, 110, 1908: 530–531, 2017: 118–120, 134–135). Ha megtörténne az előbbinek az utóbbira való redukciója, a lelki vitális folyamatoknak is számos tanúja lehetne, ami abszurditás: az én érzetem csak az én életemnek lehet a része, az csak az enyém. A másik személy csupán a megfigyelt élőlény életfolyamatainak fizikai-fiziológiai aspektusát, illetve azok fizikai-fiziológiai megjelenését figyelheti meg.

(4) Csak a saját lelki élettélményeinkhez nem fér kétség: ha éhség- vagy szomjúságérzete van valakinek, ezáltal nemcsak tudata, hanem saját életfolyamata is visszavonhatatlanul megnyilvánul számára. Ezzel szemben az élettelen fizikai-kémiai világgal kapcsolatos tapasztalatainkban mindig jelen van a kétség lehetősége. A biztosat pedig nem lehet a kétségesre alapozni. (Palágyi 1907: 52–53)

Bár Palágyi ezeket az érveket már magukban is meggyőzőknek tartja, és így nem részletezi különösképpen azokat, a mai szellemi környezetben némi magyarázatot kell fűzniük hozzájuk:

(a) Az ellentábor az (1) érveléssel szemben fölhozhatja, hogy ha végrehajtjuk a mentális szféra és az élet redukcióját (vagy eliminációját), azaz az életet csupán mint fizikai-kémiai entitást reprodukáljuk, el fog tűnni a vitális mozzanat a megfigyelésből. Eszerint tehát Palágyi ezen érve csak addig érvényes, amíg nem történik meg ez a redukció, s így nem lehet érv annak kivitelezhetetlensége ellen. Csakhogy ha ezt elfogadjuk, akkor például a párját kereső állat hang- és szagérzékelése mint vitális folyamat és egy hasonló szag- és hangdetektálásra képes automata működése között elmosódik a különbség: az utóbbi az antivitalista értelemben vett „élet” értelmében élővé, illetve megfordítva: az előbbi a vitalista értelemben vett élet értelmében pusztán élettelen gépezetté válik. Palágyi első érvének elvetése tehát beletorkollik abba a „zombi-problémába”, amellyel a redukcionista immár évtizedek óta küszködnek (vö. pl. Kirk: 2005; Haueser 2006): érvének elvetése az automaták és az állatok (a „zombi-állat” és a „valódi állat”) közötti különbség elmosását vonja maga után, és ennek opponálása filozófiailag legitim és racionális alternatíva. De ha meg is engedjük a redukcionista álláspontot, az (1) alatti érv ismeretelméleti-módszertani érvként akkor is tovább működik: kiküszöbölhetetlen adottság ugyanis, hogy természettudományos megfigyeléseink során mi magunk élőlényekként tevékenykedünk, azaz nem csupán mint fizikai-kémiai szervezet, de nem is csak mint tudat vagy szellem vagyunk jelen ilyenkor, hanem érző-érzőképző ágensként is. Ezért *a fizikai-kémiai-fiziológiai redukció ismeretelméletileg tekintve mindig látszólagos marad: mindig olyan fizikára, kémiára és fiziológiára fog redukálni, mely egy élőlény vitális élményein nyugszik, azaz kiküszöbölhetetlenül magában fog foglalni egy nem redukált és ismeretelméletileg soha nem redukálható vitális elemet.*

(b) Ami Palágyi második érvét illeti, az ellentábor arra hivatkozhat vele szemben, hogy az élet lényegét tekintve nem más, mint összetett információfeldolgozó, anyagcserét végző és utódokat létrehozó struktúra, s e jellemzéshez képest csupán esetleges, „szubjektív” mozzanat, hogy mi magunk, emberek is élőlények vagyunk, akiknek érzéseik és érzelmeik vannak, és érzik saját vegetatív életük – például szívük – vitális „lűktetését”.

Csakhogy a jól ismert érvet fölidézve: a színvak személynek sohasem lehet fogalma a kék, a zöld vagy a piros szín érzetéről, vagy – a strukturális emergencia erős változata kapcsán fölhozott példánkkal – egy olyan személynek, aki **soha** tapasztalt szúrásérzetet és fájdalomérzést, nem lehet semmiféle elképzelése ezek mibenlétéről. Ugyanez általában az életre is igaz: ha nem rendelkezünk saját életünk élményével, hanem pusztán megismerő gépezetként

vagy szellemként vizsgálnák a világot, csupán komplex és még komplexebb struktúrákkal találkozánk, s fogalmunk sem volna magáról az életről.

Következésképpen végiggondolva, beláthatóvá válik, hogy ez a Palágyi második érvével szemben fölhozott ellenvetés szintén szükségképpen az automata és a természetes élet tudományosan igazolhatatlan azonosításához vezet, míg Palágyi érvének lényege éppen ezen álláspont tagadása. Vegyük észre, hogy e második érvben végeredményben a későbbi európai filozófia egyik középponti fogalma, az interszubbektivitás jelenik meg „*intervitalitásként*”: nem szellemi megfontolások alapján, hanem élő voltunk, saját vitalitásunk élménye alapján azonosítjuk a többi élőlényt élőlényként – mégpedig nemcsak szellemileg, hanem már a tudati-szellemi tevékenységet megelőzően, életünk élményeként, „vitalisan” is. (Oly módon, mint amiképpen az állat is állatként azonosítja a másik állatot – tehetjük hozzá.)

(c) A harmadik érvvel kapcsolatosan csak annyit jegyezzünk meg, hogy itt Palágyi nem valamiféle leküzdhetetlen ismeretelméleti korlátra utal. Bár ő nem használja ezt a példát, de ahhoz hasonlóan, amiképpen a kör és a négyszög természetéből s nem a mi fogyatékoságunkból következik, hogy nem vagyunk képesek négyszögletes kört rajzolni, úgy szintén nem emberi fogyatékoság, hanem az életfolyamatok természetéből következik, hogy azoknak életfolyamat minőségükben csak egy megfigyelőjük lehet. Az *életfolyamat fizikai aspektusának* megfigyelhetőségét összekeverni magának az *életfolyamatnak* a megfigyelésével: kategóriahiba.

6. A neovitalizmus Palágyi-féle fölfogásának érvényessége és aktualitása

A neovitalizmus német változata (némiképpen eltérően a Bergson által képviselt „kozmosz” neovitalizmustól) mára elavulttá, archaikussá vált, s ez különösen igaz Driesch „fiziológiai” vitalizmusára. Ha azonban Palágyihoz hasonlóan nem a fiziológiára, hanem a *fiziológiai vagy rendszerelméleti jellegű folyamatokon és jelenségeken* (így pl. a pusztán fiziológiai folyamatként tekintett szívverésen vagy a lélegzésen) *tűlmutató* életre gondolunk, akkor a neovitalizmus alaptézisé, azaz az életnek mint elevenségnek visszavezethetlenségét a fizikai-kémiai folyamatokra – legalábbis a fejlettebb állatok és az ember esetében – ma is érvényesként kell elismernünk. Az így fölfogott elevenség ugyanis többek között éppen a Palágyi által „lelki”-ként meghatározott érzékelő-, érző- és képzelőtevékenységet mint életfunkciókat, vagy (a mi példánkkal) például egy állat fürkésző-figyelő tekintett jelenti, s nem az átláthatatlanul komplex szerves

struktúrák működését (amely, ki kitudja, lehet, hogy egyszer majd átláthatóvá válik). A redukcionista és eliminista természettudósok és filozófusok e tekintetben félreértés áldoztai, amennyiben a jelzett életfunkciók és a hozzájuk tartozó életfolyamatok fizikai-kémiai *redukcióját* összekeverik azok fizikai-kémiai folyamatoknak való *megfeleltetésével* (azaz a fizikai-kémiai folyamatok és az életfolyamatok parallelizmusával), illetve az életnek a fizikai-kémiai folyamatok mint okok okozataként történő fölmutatásával. Csakhogy például annak pontos, hiányok nélküli oksági levezetése, hogy mikor, hogyan és milyen idegrendszerünkben (agyunkban) lejátszódó fizikai-kémiai folyamatok föllépésekor érzékelünk egy piros foltot, még egyáltalában nem jelenti azt, hogy a folt érzetét redukáltuk az élettelen folyamatokra. Ennek megvilágítására hadd idézzük föl a jól ismert filozófiai gondolatmenetet! Konkrétan, a mai tudomány már tudja, hogy ha bizonyos hullámhosszú – látásélményünkben piros színt keltő – elektromágneses hullámok szemünk meghatározott receptorait izgalomba hozzák, majd ez az izgalom vagy stimuláció agyunk meghatározott régiójában fiziológiai aktivitást vált ki, akkor piros színt érzékelünk, s ez mindaddig így marad, amíg ez az aktivitás fennáll. A tudomány azt is föltételezi, hogy ha agyunk e részén közvetlenül, mesterségesen váltjuk ki az adott fiziológiai folyamatokat, akkor (legalábbis ha egyébként ép látású személyek vagyunk) piros színt érzékelünk annak ellenére is, hogy szemünket nem érte a megfelelő inger. S ugyanez igaz például a zöld színre is.

De vajon miért érzékelünk pirosat vagy zöldet az egyébként „színtelen és szagtalan” (azaz egyáltalában nem „piros” vagy „zöld”) agyi folyamatok föllépésével egyidejűleg? Két kérdés vetődik ennek kapcsán föl:

i) Az egyik az előbbi kérdés megfelelője: miképpen kelti az adott agyi aktivitás bennünk magunkban a piros vagy a zöld szín érzetét és észleletét, illetve miképpen válik ez az aktivitás a piros vagy a zöld érzetévé és észleletévé? Másképpen megfogalmazva: miképpen „okozza” a színtelen fiziológiai – atomfizikai, kémiai, elektromágneses stb. – folyamat a piros és a zöld érzetét? Amennyiben pedig a színérzetet azonosnak tartjuk annak fiziológiájával, miképpen válhat a szín minőségévé a „színtelen és szagtalan” fiziológiai folyamat?

ii) A másik ilyen kérdés a következőképpen hangzik: miért pont az egyik helyen föllépő, adott típusú aktivitás nyomán jelenik meg bennünk a piros érzete, és nem a másik helyen lévő, a zöld érzetét kiváltó aktivitás nyomán? Miképpen válnak az agyi helyekben és az aktivitásban megjelenő fizikai, kémiai stb. nem színszerű mennyiségi különbségek a piros és a zöld szín érzete közötti *mennyiségileg értelmezhetetlen minőségi különbséggé*, és miért nem pont fordítva történik mindez, azaz miért nem az a fiziológiai folyamat hozza létre a zöld érzetét, amely a pirosat és megfordítva?

Azt hiszem, hogy a redukcionista olvasó sem tagadhatja, hogy az előbbieken az „okozás” és a „kiváltás” fogalmait megalapozottan használtuk, s mivel az ok és az okozat nem azonos, ez éppen a színérzet és az annak fizioiogiája közötti különbséget állító tételt igazolja. Másrészt azt is el kell ismernie mindenkinek, hogy ha a második kérdésre azt a választ adjuk, hogy azért a pirosat érzékeljük az adott esetben, mert éppen „a piros érzetet generáló helyen” a „piros érzetet generáló folyamatok” lépnek föl agyunkba, akkor ez álmagyarázat lesz, hiszen ekkor nem elméleti okok miatt, hanem csupán a tapasztalat alapján kapcsoljuk össze az adott helyet és folyamatokat a piros szín érzetével. A kérdés viszont éppen arra vonatkozott, hogy miért pont ezek kapcsolódnak a piros érzetéhez, és miért nem más helyek és folyamatok. Erre pedig nem válaszolhatunk azzal, hogy azért, mert azt éppen így figyeltük meg, hiszen a kérdés pontosan az ezen megfigyelésben élénk táruló kapcsolat okára irányul.

A most reprodukált anti-redukcionista érv megerősítéseként hadd idézzük még a kiváló magyar tudományfilozófust, Altrichter Ferencet:

„A reduktív elméletek – például a logikai behaviorizmus és a típusazonossági elmélet – a pszichikus állapotokat azonosítják az ilyen vagy olyan, de fizikailag jól megragadható állapotokkal és folyamatokkal, például a nem intencionálisan jellemzett aktuális és lehetséges viselkedési sémákkal, vagy a központi idegrendszerben lejátszódó, végső soron fizikai-kémiai folyamatokkal. Nem szólva az ilyen elméletek egyéb irányú súlyos problémáiról, roppant nehéz belátni, hogy egy viselkedési séma vagy egy neurofiziológiai folyamat miként rendelkezhet az intencionális állapotok nyilvánvaló szemantikai tulajdonságaival. [...] Sem a viselkedési sémák, sem a neurofiziológiai folyamatok önmagukban nem hordoznak szemantikai tulajdonságokat.” (Altrichter 2002: 137)

„A rózsa valamilyennek látszó, a szimfónia valamilyennek hangzik, a paprika valamilyennek érződik, a zibbadás és a fájdalom is valamilyennek érződik. Az ilyen valamilyennek látszódások, hangzások és érződések alkotják a tapasztalat és az élmény kvalitatív, fenomenális sajátosságait, olyan sajátosságait, amelyeket például a született vak, süket vagy született íz-vak ember nem ismer és talán logikailag nem is ismerhet.” (Altrichter 2002: 141)

„A qualia esetében a probléma azonban az, hogy bár mind az explanandum, mind a feltételezett explanans teljesen világos számunkra, egyáltalán nem világos az, hogy a javasolt explanans miként magyarázza meg az explanandumot, azaz hogy mi is a konceptuális és episztemológiai összefüggés a megmagyarázandó kvalitatív sajátosság és a magyarázatul felhozott fizikai sajátosság között [...]

magyarázati szakadék tátong a fizikai sajátosságok és a tudat kvalitatív aspektusa között.” (Altrichter 2002: 142)

„Egy dolog azonban biztos, mégpedig az, hogy az elmúlt 400 évben a szubjektív és az objektív nézőpont episztemológiai szakadéka határozta meg a tudatfilozófiai diszkussziókat, és ez a különbség áll még a jelenkori filozófiai viták középpontjában is.” (Altrichter 2002.: 136)

Még annak is, aki előbbi fejtegetéseink s Altrichter Ferenc előbbi sorai ellenére következetes redukcionista marad, el kell fogadni, hogy a Palágyi által életjelenségekként vagy életfunkciókként tárgyalt mozzanatok minőségileg különböznek a fizikai-kémiai világ folyamataitól, beleértve ebbe a fizikai komplexumok által képződő élő szervezet fiziológiai aspektusát is. Továbbá az sem tagadhatja, hogy a kívánt (és a mi álláspontunk szerint a fentiek miatt nem ismeretelméleti, hanem ontológiai és fogalmi okok miatt elérhetetlennek tartott) teljes redukciótól még messze vagyunk. Ezért a fizikalista és/vagy materialista redukcionista sem vonhatja kétségbe, hogy az életfunkciók és az élettelen közötti Palágyi-féle elvi-fogalmi megkülönböztetés módszertanilag nem irracionális, hanem ma is indokolható koncepció.

7. A vegetatív élet és a test elevensége

Mint említettük, az életfogalmon belül Palágyi ontológiai különbséget tesz a vegetatív és a lelki élet között. Ezek közül az utóbbi jól meghatározott, egyértelmű fogalom: a lelki (animális) élet az olyan első szám, első személyű élményeinkben jelenik meg, mint érzeteink, érzéseink-érzelmeink („Gefühle”, mely mindkét jelentést magában foglalja) és „fantazmáink”, amelyek mind sajátos „privát” jelenségek. Ezekről az élményekről (mai terminológiával a „qualia”-król és általában kvalitatív, fenomenális tapasztalatainkról) és az azokat létrehozó érzékelőképeség, érzőképeség és képzelőerő működéséről csak nekünk magunknak lehet benyomásunk: másik emberek és az állatok hasonló élményeiről csupán az együttérzés, a másik hangjelei, gesztusai vagy beszámolóí révén szerezhetünk tudomást (Palágyi 1907: 9–10, 53–56, 1908: 530–531, 2017: 118–120, 134–135). A jelzett három életfunkció, azok működése és az e működés eredményeképpen keletkező érzetek, érzések-érzelmek és fantazmák Palágyi szerint egyúttal ki is merítik a lelki léletszférát (Palágyi 1907: 101, 1908/1925: 93, 2017:161).

Ami a vegetatív életet illeti: ez mint vegetatív élet megfigyelhetetlen. Mind az életet hordozó személy, mind más személyek számára csak fizikai-kémiai – tehát fiziológiai – aspektusa jelenhet meg. Am ha ez így van, honnan tudunk mégis létezéséről? Palágyi példájával: ha fölemelem a karom, azt mind én, mind a másik személy mechanikai folyamatként, mechanikai mozgásként látja. Az, hogy ez olyan nem pusztán mechanikai folyamat, amely a lelki vitális folyamatok közé sem tartozik, ámde mégis életesemény, abból derül ki, hogy normál, egészséges állapotban elválaszthatatlanul hozzátartozik az az első szám, első személyű lelki-vitális élmény, hogy a mozduló kar és a mozdulás aktusa egyaránt a karral rendelkező személyé; a kar az ő testének, a mozdulat az ő életének része (Palágyi 1907: 57–58, 81). Hasonló mondható el pl. a szívverésről, de némileg komplexebb elemzés és érvrendszer keretében az élő szervezet valamennyi fiziológiai folyamatáról is. Így pl. a testben lezajló immunfolyamatokról csak a tudomány által föltárt fiziológiai ismeretek alapján tudhatunk. De miután saját fizikai testünket élő voltunk részeként mint eleven testet éljük meg, ebből tudjuk, hogy ezek a csak fiziológiaiként megfigyelhető folyamatok egyúttal eleven testünk életfolyamatai. Következésképpen vannak olyan életesemények, melyek nem a lelki szféra részei és csak fizikai-kémiai–fiziológiai voltukban figyelhetőek meg, de ugyanakkor az egyedi életek életfolyamatainak részét alkotják. Palágyi ezeket jellemzi a „vegetatív élet” kifejezéssel, s tekinti egy olyan ontológiai szféra alkotóelemeinek, mely az élettelen és a lelki vitális szféra között helyezkedik el (pl.: Palágyi 1907: 9–10, 56–59, 2017: 118–120). A fiziológiai folyamat tehát mint tisztán fizikai-kémiai folyamat egyúttal eleven életfolyamat is, melynek eleven voltáról csak azért tudhatunk, és amelyet más testekben csak azért azonosíthatunk „élet”-ként, mert saját testünk elevenisége saját életeményünként adva van számunkra. Ha ez nem így volna, azaz ha csupán test. érzetek, érzések és érzelmek nélküli gondolkodó lények volnánk, az élő test is csak különlegesen bonyolult rendszerként jelenne meg számunkra. S valóban: a redukcionista így is tekintetnek rá, megfosztva azt az élettelethez képest minőségileg új mozzanatától: eleveniségétől.

8. A lelki-animális élet

A vegetatív élet Palágyi-féle fogalma, bár életfilozófiájának és hierarchikus ontológiájának fontos mozzanata, mégiscsak másodlagos szereppel bír a „lelki-vitális” fogalmával szemben. Ontológiájának fő célja ugyanis az élet és a tudat viszonyának újszerű megközelítése: mind az egyoldalú fizikalista-materialista, mind az értelmet vagy a szellemet egyoldalúan középpontba állító

idealista monizmusokkal, mind a test és tudat dualizmusával jellemzett ontológiákkal szemben *olyan új filozófiára és antropológiára törekszik, mely az életet állítja a középpontba*. Az ő szavaival: az élet mindaddig mint malomkövek között, fölőrlődött, elsikkadt e két hamis elméleti pólus harcában (Palágyi 1907: 11, 2017: 120). A vegetatív és a lelki élet megkülönböztetése is elsősorban ebből a szempontból bír jelentőséggel a számára. A filozófus ugyanis éppen a vegetatív vitális és az animális vitális szférának a vitális szférán belüli megkülönböztetésével lép ki a szervi-szervezeti folyamatok, illetve az egész élő szervezet komplexitására hivatkozó német neovitalizmus gondolatköréből, és e megkülönböztetés révén válik vitalizmusa filozófiai vitalizmussá. Továbbá *éppen a lelki életszféra bevezetése teszi lehetővé számára*, hogy kikerülje a fiziológiai struktúrák komplex működésére, illetve működésük átláthatatlanságára hivatkozó, és ennek nyomán új – „vitális” – tényezőket bevezető klasszikus vitalista érvelést, és megfogalmazza a korábban bemutatott filozófiai érveit álláspontja mellett. De ugyancsak a vegetatív vitális és a lelki vitális szint megkülönböztetésének köszönhetően sikerül elkerülnie a testiség túlhangsúlyozásának azt a materializmus felé mutató tendenciáját, melyet számos modern törekvés (így a modern „embodiement”-elméletek vagy néhány francia testiségelmélet) esetében megfigyelhetünk. Ontológiájában *a lelki életszféra nem testi-vegetatív, de nem is intellektuális, tudati-szellemi, hanem önálló ranggal bíró evilági szféra*, amely fölött ugyan ontológiailag ott áll a szellemi szféra, de amely értékét tekintve nem alacsonyabb rendű annál, hanem éppenséggel lehetővé teszi és megalapozza a szellemi-tudati megismerést és alkotást.

Azáltal pedig, hogy a magyar filozófus antropológiája *az érzeteket, az érzéseket és a „fantazmák”-at* a vitalista értelemben vett „biologikum” szférájába sorolja, alternatívát fogalmaz meg a két és fél ezer éves európai filozófia, és ezen belül különösen a modern filozófia egyoldalú intellektualizmusával szemben. Mégpedig teszi ezt oly módon, hogy ennek során nem föllebbez ahhoz a szentimentális vagy egzisztenciális, a szenvedélyekre hangsúlyt fektető életfogalomhoz, amely a filozófiai értelemben vett életet továbbra is kifejezetten az emberhez köti, és ezáltal végeredményben azt hallgatólagosan továbbra is a reflektív-szellemi szféra jegyeit magán viselő, kifejezetten emberi sajátosságnak tekinti. Az érzeteknek, az érzéseknek és a fantazmáknak a vitalista értelemben vett biologikumba történő helyezésével Palágyi az embert az intellektualista filozófiai tradícióval szemben egyúttal mintegy visszaintegrálja a kozmoszba, ám anélkül, hogy azt a materialista vagy fizikalista emberkonceptiót követve csupán komplex fizikai-kémiai képződményként határozná meg, vagy a biologizmushoz hasonlóan elsősorban vegetatív lénynek tekintené, s így magát a kozmoszt is színesebbé, elevenebbé teszi.

9. Palágyi ontológiájának eredetisége Hartmann ontológiájával szemben

E négy szintű ontológia az előbbieket miatt kifejezetten különbözik Nicolai Hartmann szintén négy szintű ontológiájától. Hartmannnál ugyanis a szervetlen természet (anorganische Natur), a szerves természet (organische Natur), a lelki lét és a tudat (seelische Sein und Bewusstsein), valamint a szellemi élet (Geistesleben) alkotja a négy nagy ontológiai réteget:

„A szerves természet a szervetlen fölé emelkedik. Nem magáért valóan szabadon lebeg, hanem előfeltételezi a fizikai anyag viszonyait és törvényszerűségeit; azokon nyugszik még akkor is, ha ezek semmiképpen sem elégségesek ahhoz, hogy számot adjanak az elevenségről. Éppen így *előfeltételezi a lelki lét és tudat a hordozó élő szervezetet*, mely szervezeten alapulva és csak azzal együtt fordul elő kizárólagosan a világban. S nem másként kötődnek a szellemi élet nagy történelmi jelenségei az inviduum lelki életéhez, mely utóbbi annak mindenkor hordozója.” (Hartmann, Nicolai 1940/1964: 182 – Zweiter Teil. 1. Abschnitt. 20. Kapitel e.)

„...a szerves nem magyarázható meg a mechanizmusból kiindulva – még annak magasabb formáiból sem. Ugyanígy a szellem sem értehető meg a tudatból.” (Hartmann 1933/1962: 48)

„A szellemi lét [...] a tudat fölé emelkedik, mintegy fölülről ragadja azt meg, túlmutat azon. Ontológiailag magasabb szféra.” (Hartmann 1933/1962: 50)

Palágyi és Hartmann ontológiájának összevetését persze megnehezíti, hogy amíg az utóbbi éles fogalmi különbséget tesz a tudat és a szellem között, addig Palágyi a tudatot és a szellemet sokszor azonos jelentéssel használja, s mindig a lelki vitálissal szembeállítva. Ennek ellenére világosan látszik, hogy a német filozófus a negyedik szférát mint szellemet a tudat fölé rendeli, a harmadik szféra tekintetében pedig egyaránt beszél lelki és tudati jelenségekről, és ezáltal magyar filozófustársa ontológiájának legfontosabb különbségtételét mossa el. Ennek ellenére, hogy mindketten a dualista polaritás meghaladására törekednek, Hartmann Palágyival szemben mégiscsak bizonyos mértékig megragadja a dualizmusnál, amennyiben a szellemi és a szellemen kívüli polaritása négyes ontológiai struktúrájában bizonyos mértékig továbbra is fölsejlik. Ezért Hartmann nem képvisel olyan alternatívát az európai gondolkodás intellektualista tradíciójával szemben, mint a magyar filozófus, s nem véletlen így, hogy amíg

Palágyi kifejezetten a vitális szférát állítja a középpontba, és annak funkcióit elemezi, addig Hartmann a szellemre koncentrálnak.

10. A vitális szféra funkciói: Palágyi érzékelés-, érzés- és fantáziaelmélete

Ahhoz, hogy jobban megértsük Palágyi érzékelés-, érzés- és fantáziaelméletének ontológiai jelentőségét, röviden foglaljuk össze az eddigieket:

i) Palágyi hierarchikus ontológiája éppen azon mozzanataiban eredeti, amelyeknek köszönhetően ma is heurisztikus erővel bír, ma is aktuális.

ii) Eredetisége elsősorban abból fakad, hogy egyrészt fokozott hangsúlyt fektet az élet szférájára, és ennek során az életen belül megkülönbözteti a vegetatív és a lelki életszférát, másrészt a fantáziát a tudati szférából a lelki vitális szférába helyezi át.

iii) A két életszféra következtében megjelenő négy ontológiai szféra ellenére ontológiája alapvetően eltér Hartmann szintén négyszférás ontológiájától, amennyiben Hartmannnál a hangsúly a szellemi szférára esik, és az élet szférája nála Palágyival szemben „vékony” marad.

Mármint Palágyi érzékelés-, érzés- és fantáziaelmélete valójában nem más, mint éppen a lelki életszféra – azaz a harmadik ontológiai réteg (a második életszint) – kifejtése, illetve részletes leírása. Megfordítva: éppen ez az elmélet az, amelynek következtében a lelki életszféra, s ezáltal maga az élet fokozott hangsúlyt kap nála.

A szóban forgó elmélet tehát a lelki vitális szféra (azaz nem általában az élet, de nem is a tudat vagy a szellem) jelenségeivel foglalkozik, s ezért azt „általános lélektan”-nak nevezhetnénk, ha a lélektan kifejezés már nem volna más értelemben foglalt, és így Palágyi elmélete esetében félrevezető. Ugyanakkor arra való tekintettel, hogy ezen elmélet középpontjában a fantázia áll, arra mint az emberi kreativitás elméletére (s ennyiben mint antropológiára) is tekinthetünk, bár az ennél annnyival több, hogy a filozófus a fejlettebb állatoknak is tulajdonít fantáziát. Az alábbiakban – elsősorban *A fantázia elmélete* című tanulmány alapján (Palágyi 1908/1925) – röviden fölvezetjük ezen elmélet legfontosabb mozzanatait, s ennek során egyszerűen mint „fantáziaelmélet”-re fogunk hivatkozni rá, s maga az elmélet három alaptézist foglal magában:

1) Környezetünkről nem passzív befogadóként, hanem aktív teremtő-alkotó és cselekvő lényekként szerzünk információkat, s alakítjuk ki a róla alkotott képünket.

2) Ez az aktív, cselekvő-teremtő-alkotó információszerzés nagyobb részében nem a tudati vagy szellemi, hanem a lelki vitális szférában történik.

3) A fantázia, illetve a Palágyinál ezzel azonos értelemben használt képzeletlőrő (mely az előbbieket szerint lelki vitális funkció vagy képesség) nem csupán arra szolgál, hogy hordozója képes legyen elszakadni környezetétől, illetve maga az ember képes legyen még nem létező új tárgyakat, konstrukciókat, szociális viszonyokat létrehozni, hanem egyúttal meghatározó szereppel bír a környezet befogadásában is. Ennek megfelelően a fantázia kettős funkcióval rendelkezik: egy *direkt* funkcióval, mely a környezetet közvetíti a fejlettebb élőlények és az ember felé, és egy *inverz* funkcióval, mely elfordít az itt és most valóságától, és abban nem létező újat hoz létre a képzeletben (vö: Palágyi 1907: 212, 1908/1925: 69, 79–80, 98–99, 2017: 141, 149–150, 165–166, 171). Ezt az újat azután az ember – és a fejlettebb állat – képes realizálni és ezáltal környezetét megváltoztatni (pl. művészi alkotással vagy – nem Palágyi, hanem saját példáinkkal – gépezet létrehozásával, fészkek vagy hódvár építésével, a préda elfogásával stb.).

Bár Palágyi ezt csak egy későbbi tanulmányában fogalmazza meg kifejezett módon (vö: Palágyi 1925a: 111), már korábbi írásaiból kiderül, hogy a virtuális mozgásról és a fantázia szerepéről szóló elmélete az élőlény önfenntartásra irányuló készletéből vezeti le e funkciókat. Eszerint egy élőlény életben maradásának elemi feltétele, hogy képes legyen a teste felületét érintő külső hatásokra válaszolni: ez legelemibb életfunkcióinak egyike. A válasz pedig mindig mozgás vagy mozdulat – pl. a bőrt irritáló tárgy megragadása és eltávolítása, az anyai emlő keresése az emlősállatok kölykei és az emberi csecsemő által, segélykérő vagy vészjelző kiáltás kibocsátása hangképző szervek működtetésével. Ahhoz viszont, hogy erre a válaszra lehetőség nyíljen, érvel Palágyi, előbb e válasz előzetes mintázatának kell megformálódnia az élőlényben. Ez azt jelenti, hogy szükség van egy belső – életfunkcióként működő – közvetítésre a testet ért hatás és a rá adott válasz között, és ez a funkció a válasz belső mintázatát megalkotó fantázia. Mivel a belső mintázat mindig valamely mozgás vagy mozdulat képlete, amelyhez hozzátartozik a képzés annak kivitelezésére, azt Palágyi *virtuális mozgás*nak nevezi, s egy későbbi tanulmányában mint belső vagy lelki (élet)lendületet jellemzi (v.ö.: Palágyi 1908/1925: 75–77, 1925a: 106–111, különösen 107, 2017: 149–150, 176–180). (A *Naturphilosophische Vorlesungen* 127–128. oldalán még a „vitale Bewegung” terminológia szerepel.)

Palágyi ebben az elméleti és fogalmi keretben bontakoztatja ki azután érzékelés- és észleléseleméletét, és az emberi kreativitás forrásával kapcsolatos elképzelését, melyek megelőlegezi a virtualitás mai fogalmát, továbbá az észlelés szenzomotoros elméletét és az élőlények külvilággal való kapcsolatának a kibernetikai visszacsatolás fogalmán nyugvó értelmezését. Elméletében kiemelt szerepet tulajdonít a tapintóérzetnek és az ahhoz kapcsolódó „tapin-

tófantáziá”-nak, és ennek nyomán – egy későbbi tanulmányában megjelenő terminológiával – bevezeti a tapintás általi vagy „vak látás”-nak a vakok pedagógiája szempontjából is jelentős fogalmát (Palágyi 1907: 116–118, 127–132, 1908/1925: 70–74, 1925a, 2017: 141–145; Walthes 2014: 44–49; Bender – Schnurnberger 2018). A tapintás általi látásra vonatkozó koncepciója azonban elsősorban nem a vakok világának megértése, hanem a filozófia szempontjából kulcsjelentőségű a számára: úgy látja, hogy az újkori filozófia alapvető kisiklása (így az empirizmus-racionalizmus szerinte mindkét oldalon hamis kettősége) abból fakad, hogy a filozófia mindeddig a már kifejlett, s így a tapintóérzék alapvető szerepét elfedő egészséges szem általi látás jegyében közelített az ismeretelmélet felé, s ezért nem ismerte föl a tárgyak aktív megérintésének szerepét a környezeti világban való eligazodásban (pl.: Palágyi 1907: 127, 130–132, 1908/1925: 74–76, 2017: 146–147).

A következőkben hely hiányában csak az elmélet ontológiai szempontból legfontosabbnak tűnő mozzanataira térünk ki.

11. Érzet, virtuális mozgás, észlelés

Az „érzet – motorikus válaszminta – válasz” folyamatát Palágyi olyan lelki vitális életfolyamatok láncolataként tárgyalja, melyek nem igénylik a tudat részvételét. A bőr fizikai érintése-irritációja vagy a szembe behatoló fénysugarak által létrehozott kép mint fizikai-kémiai képződmény vegetatív életfolyamatokat vált ki az élő, eleven szervezetben belül. Ezen utóbbiak a lelki életszférában a fizikai-kémiai külvilágból jövő hatásokat megjelenítő érzeteket hoznak létre, és az élő szervezet belső állapotairól tudósító érzéseket és/vagy érzelmeket (kellem- vagy kellemetlenségérzést, fájdalmat, szorongást, örömet, ellen- és rokonszenvet stb.) kapcsolnak azokhoz. (pl. 1908/1925: 83–84, 98–100, 2017: 164–166). Mármint a hagyományos ismeretelméletekkel szemben Palágyinál az önmagunkban vett érzetek közvetlen befogadására, „észre”-vételére, azaz „ész”-lelésére a tudat képtelen. Az érzet és az érzés a lelki vitális szféra része, és itt funkciójuk az, hogy egymásoz társulva működésbe hozzák a képzelőerőt, mely – szintén a lelki vitális szféra funkciójaként – megalkotja az érzetre adandó válasz mintáját, azaz a virtuális mozgást. E minta azután a fejlettebb állatoknál és az embereknél olykor kivitelezés nélkül maradhat, ám tulajdonképeni szerepe mégiscsak az, hogy ha más körülmény vagy tényező azt nem akadályozza vagy gátolja, akkor tényleges cselekményként realizálódjon. S a magyar filozófus elmélete szerint ez az érzettel és a hozzá kapcsolódó érzéssel vagy érzésárnyalattal társult válaszminta mint lelki képzelet, azaz mint „fan-

tazma” az, amit a tudat észlel, azaz az érzet és az érzés csak a fantazma segítségével jelenhet meg a tudat számára (Palágyi 1907: 102–103, 1908/1925: 97–99, 2017: 163–165). Ugyanakkor az érzet, az érzés és a fantazma keletkezése, egymáshoz kapcsolódása, valamint tudati észlelésük nem időbeli folyamat, hanem korreláció: bár mint lelki vitális entitások különböznek egymástól és tudati észlelésüktől, ám a tudati aktusokban mindig egyszerre lépnek fel. A tudat általi észlelés nem a lelki jelenségek megfigyelése, nem „introspekción”, hanem a lelki jelenségek és a tudati aktus korrelációja.

Csakhogy az érzetet kísérő érzések és érzelmek nem mindig felelnek meg magának az érzetnek. Különböző tényezők eltéríthetik a külső inger által kiváltott lelki vitális folyamatokat, s ennek nyomán olyan, nem az eredeti érzetnek megfelelő érzések keletkezhetnek, melyek azután eltérítik a fantáziát, s az a *környezet által kiváltott érzet közvetítése helyett inverz fantazmákat* hoz létre (Palágyi 1908/1935: 80, 83–84, 99–100). Ezek tartalmukban és funkciójukban különböznek ugyan a direkt fantazmáktól, ám jellegükben, természetükben azonosak vele: bár az inverz fantazmák általában kevésbé stabilak és gyengébbek, mint a direkt, olykor valószerűbbek lehetnek, mint direkt társuk (pl. 1908/1925: 97, 2017: 163), és az is előfordulhat, hogy a direkt csupán álomszerűen közvetíti a valóságot. Valószerűségük mértékétől függetlenül azonban ezek az *inverz fantazmák* ugyanolyan természetű virtuális mozgások, mint a direkt fantazmák, és ezért ábrándképeként és más, nem valós képzeletekként ugyanolyan módon jelennek meg a tudat számára, mint az utóbbiak. Továbbá ilyen képek és képzetek fordítva is létrejöhetnek: pl. az alvás közben vagy az örület állapotában a belső folyamatok minden külső inger nélkül is létrehozhatnak inverz fantazmákat (Palágyi: 1908/1925: 97–102, 2017: 163–168). Ez az elmélet tehát a virtuális mozgást mint fantazmát azonos természetűnek tekinti mind a direkt, mind az inverz esetben, és így nem csupán arra ad választ, hogy az álom vagy egy képzelet – így egy hallucináció vagy egy látomás – miért tűnhet életszerűnek, hanem *előrevetíti a mai, kibernetikailag, információtechnikailag generált „virtuális valóság” szuggesztív, életszerű jellegének magyarázatát is.*

Az érzet és az érzés, azok társulása, valamint a fantáziatévékenység és az ennek nyomán kialakuló adekvát és inadekvát fantazmák: mindezek Palágyi szerint egyformán jellemzik az embereket és a fejlettebb állatokat. Ámde az ember – állítja – rendelkezik egy további, speciális képességgel, a nyelvi-fogalmi fantáziával, amelyet ő „*szimbolikus fantáziá*”-nak nevez. Ennek tevékenységét nem külső hatások, de nem is spontán belső folyamatok vagy inadekvát érzések váltják ki, hanem azt a tudathoz tartozó nyelvi eszközök segítségével maga a tudat hozza működésbe. Fantáziaelméletében tehát a tudat nyelvi eszközöket, így különösen a fogalmakat használva képes a vitális régióra hatni:

képes a szimbolikus fantáziát aktivizálni, s ezen utóbbi révén korlátozottan – tehát semmiképpen sem abszolút módon – uralni, illetve irányítani a fantázia tevékenységét, amely azonban ez esetben is megmarad vitális életfolyamatnak. Az emberi kreativitás – konkrétan a tudományos, a művészi és a társas képződményeket létrehozó szociális kreativitás – pedig a tudati szférának és a lelki vitális szférához tartozó fantáziatevékenységnek a nyelv eszközeivel történő ezen összekapcsolódása révén válik lehetségessé (Palágyi 1907: 212–215; uő. 1908/1925: 101; uő. 2017: 166, 171–173).

Annak következtében, hogy Palágyi ontológiájában a fantázia nem tudati, hanem vitális funkció, elméletének még egy eredeti mozzanata adódik: *Amíg a hagyományos fölfogásokban a tér és az idő „itt és mostja”-ból csupán a tudat vagy a szellem révén léphetünk ki, azaz csak ezen ontológiai szférában lehetséges az „itt és most” transzcendálása, addig ez nála már az élet szférájában is megtörténhet* (Palágyi 1907: 127, 1908/1925: 80, 94–95, 2017: 161–162). Az élőlény fizikailag és vegetatív módon az „itt és most”-hoz kötődik, ám egyáltalában nincs szükség a szellemre vagy a tudatra ahhoz, hogy kilépjen ebből a kötődésből, és térben és időben máshová helyezkedjék. Sőt a tudat maga is tulajdonképpen csak a lelki vitális szféra révén képes erre azért, hogy a nyelvet fölhasználva a szimbolikus fantázián keresztül a fantáziatevékenységet mint lelki vitális tevékenységet befolyásolja.

Palágyi fantáziaelméletében nem arról van tehát szó, hogy néha a képzelőerő működésbe lép, míg máskor passzívan befogadjuk a valóságot: mindkét esetben aktívak vagyunk, mégpedig nem tudati jellegű, hanem vitális képzelőerőnk az, mely tevékenyen-alkotóan működik. A kulcsfogalmak ezen elméletben tehát nem a teremtő képzelet és a passzív befogadás, hanem az adekvát és az inadekvát (illetve a direkt és indirekt), valamint a szimbolikus fantázia mint lelki vitális funkció és az általuk létrehozott megfelelő (direkt, indirekt és szimbolikus) fantazmák. (Palágyi fantáziaelméletéről lásd még: Bogdanov. 2004, 2017; Csepregi 2011.)

12. Az állatok méltósága

A fentiek tükrében Palágyi alapján újszerű megvilágításba helyezhető az emberi és az állati lét viszonya, illetve az embernek az állatok irányában elfoglalandó beállítódása.

Az állatokhoz humánusan viszonyuló, azaz az őket tisztelő, nekik méltóságot tulajdonító, a számukra szenvedést okozó viselkedésmódokat és cselekedeteket tiltó nemes beállítódás hívei álláspontjukat olykor azzal igyekeznek alátámasz-

tani, hogy bizonyítani próbálják: az állatok is rendelkeznek tudattal. E megközelítésből azonban az következik, hogy ha az állatok nem rendelkeznének tudattal, nem kellene tisztelnünk és kímélnünk őket. Ugyanez a probléma emberi relációban is fölvetődik. Egy súlyosan Down-kóros gyermeket vajon azért kell-e becsülnünk és szeretnünk, mert betegsége ellenére még mindig jelen vannak benne a tudat szikrái? A kevésbé súlyosan beteg gyermek, akinek tudata elevenebb, működésesebb, talán több tiszteletet érdemel, mint az értelmében súlyosabban fogyatékos? Bár Palágyi nem foglalkozik e kérdéssel, de hierarchikus ontológiájának szövegösszefüggésében ez a dilemma eltűnik: ebben a kontextusban a Down-kóros gyermek méltósága nem abból fakad, hogy rendelkezik a tudat szikráival, hanem mert eleven, érzékelő, érző emberi élőlény – mégpedig függetlenül attól, mily mértékben bír tudattal vagy sem. Hiszen láttuk: ebben az elméletben embervoltunk nem csupán tudatot hordozó voltunkból fakad, hanem már az emberi lelki vitális szféra jelenlétével adott. A tudat ennek csak kiegészítése, melynek korlátozottsága ugyan fogyatékoság, ám e fogyatékoság nem érinti emberi méltóságunkat.

E nem tudati természetű lelki vitalitást pedig – még ha más módon is, mint az emberek – a filozófus ontológiájában az állatok is hordozzák. Ők is érzékelő és érző lények. Nem azért illeti meg őket a méltóság és a tisztelet, mert már rendelkeznek egyfajta tudattal vagy előtudattal, hanem mert vegetatív életükön túl a Palágyi-féle értelemben vett lelki dimenzió hordozói is. A lelki dimenzió persze kevésbé fejlett náluk, mint az embernél, és ez az oka annak, hogy az emberi lényeknek több méltóságot tulajdonítunk, mint az állatoknak, s hangsúlyosabb erkölcsi követelmény az emberi méltóság tisztelete, mint az állatoké. Tovább az emberre azért is másként tekintünk, mint az állatokra, mert azon túl, hogy a fejlettebb állatokhoz hasonlóan, melyek szintén képesek a félelemre, nemcsak érzi élete sérülékenységét, hanem tud is arról, amire a következőkben lelki élete érzékenyebbé, érzései és érzelmei intenzívebbé válnak.

13. Lehetséges-e érzet tudat nélkül?

Természetesen az előbb bírált álláspontnak megvannak a maga fogalmi-elméleti alapjai: egy olyan fogalomrendszer, mely az érzéseket és az érzelmeket a tudathoz rendeli, vagy legalábbis ahhoz elválaszthatatlanul hozzákapcsolja. Ebben a fogalomrendszerben gondolkodva előbbi gondolatmenetünknek ellenvehető, hogy érzések csak akkor lehetségesek, ha tudunk róluk, s így ahhoz, hogy valakinek érzései-érzelmei legyenek, tudattal kell rendelkeznie. Ha elfogadjuk ezt az álláspontot, ebből nyilván következik, hogy az állati méltóság

érdekében még akkor is tudatot kell föltételeznünk már az ő esetükben is, ha egyébként elismerjük, hogy méltóságuk érzésekkel és érzelmekkel bíró lényekként illeti meg őket. Hiszen e fölfogás szerint a tudattal való rendelkezés föltétele annak, hogy egy élőlénynek érzései és érzelmei legyenek.

Az érzeteknek, az érzéseknek és az érzelmeknek ez a tudathoz történő hozzákapcsolása személyes élettapasztalatunkon alapul. Ennek alapján valóban úgy tűnik, hogy csak akkor érzünk, ha működik tudatunk és tudunk érzéseinkről. Ám ha e benyomást filozófiai tétellé emeljük, akkor elkerülhetetlenül föl kell tennünk a kérdést, hogy vajon a csecsemőnek van-e már tudata? Vajon az éhes és emiatt síró néhány napos gyermek tud is arról, hogy ő most éhes? S amikor édesanyja látványa pozitív érzelmekkel tölti el, a gyermek tud is ezekről az érzelmekről? E koncepció keretében vagy tagadnunk kell, hogy a pár napos csecsemőben akár érzés (pl. éhség), akár érzelem keletkezhet, vagy azt kell föltennünk, hogy amikor ilyen érzés vagy érzelem lép föl benne, akkor tud is erről.

Palágyi maga nem tematizálja e problémakört. A tudat szakaszos, az érzet és az érzés folytonos jellegére vonatkozó elméletéből ugyanakkor az következik, hogy az előbbieket akkor is léteznek, ha a tudat szünetel. De ugyanezt állítja a hipnotizált személyre hivatkozó érvelésében is: bár az ilyen állapotban lévő személy tudata ki van kapcsolva, vannak érzetei és érzései, még ha azok az ő számára nem is jelennek meg (Palágyi 1908/1925: 90–92, 2017: 158–161). S végül kifejezetten hangsúlyozza, hogy bár egy csecsemőnek kezdettől vannak érzetei és érzései, ám még nem észleli azokat, mivel tudata még nincs kifejlődve (Palágyi 1907: 111, 1908/1925: 76–77, 88–89, 2017: 147, 157).

Elméletének hiányossága ugyanakkor, hogy az észlelés nélküli érzet most tárgyalt problémakörét nem járja körül részletesebben. Ám attól függetlenül attól, hogy ő ezt hogyan képzelte el, ontológiája azzal, hogy az érzeteket, az érzéseket-ézelmeket és a fantázia képződményeit nem tudati, de nem is vegetatív entitásoknak, hanem a lelki vitális szféra jelenségeinek tekintette, kiutat mutat a fönti dilemmából. E kontextusban ugyanis értelmes föltenni, hogy egy élőlény örülhet, vagy fájdalmat élhet át anélkül is, hogy tudatával arra gondolna, hogy „most örülök” vagy „most fájdalmat érzek”. Persze mi emberek ilyenkor is „tudjuk”, hogy örülünk, vagy fájdalmunk van, de itt a „tudás” szó nem jelent mást, minthogy megéljük ezen érzéseket: azt, hogy az örömünk vagy a fájdalmunk életünk „itt és most”-jának mozzanataként jelen van. S mivel tudattal bíró lények vagyunk, ez az élmény többnyire rögtön megjelenik a tudatunkban, és besorolódik az „öröm” és a „fájdalom” kategóriája alá. Ezért számunkra mint kifejlett tudattal bíró lényeknek az életemény mint életünk „itt és most”-ja és annak a tudatunkban való megjelenése (mely az embereknél, s különösen a műveltebb, iskolázottabb embereknél általában óhatatlanul kí-

séri az előbbi) összemosódik. Mindez azonban még nem jelenti a kettő azonosságát, sem azt, hogy az élmény maga ne lehetne adva akkor is, ha a reflexív tudás értelmében nem tudnánk róla. Mi, kifejlett tudattal bíró lények, nem részesülhetünk azon tudat nélküli örömeleményben, amelyben az emberi cselemő vagy az állati lény, de ez még nem indokolja azt, hogy megtagadjuk az utóbbiak esetében az ilyen élmények létezését. (A fönti példákon túl ebben az összefüggésben jelentősége volna az indulatai által elragadott emberek – „maga sem tudja mit cselekszik” – és az erős alkoholos vagy más bódulatban lévő személyek állapota-vizsgálatánál is – hiszen intenzívebb esetekben ők sem tudnak magukról, ám ennek ellenére nehezen volna azt állítani, hogy ne érzékelnének, és ne volnának érzéseik.)

A föntieknek látszólag és részben ellentmondhat Palágyi következő fejtegetése:

„A dolog természetéből adódóan az érzékelés vitális folyamatának konkrét egységbe kell olvadnia az észlelés szellemi cselekményével. Amikorra egy érzetről tudomást szerzünk, a vitális folyamatnak már egyesülnie kellett tudatunk tevékenységével, azaz a kettő egybeolvadásának már a közvetlen múlthoz kell tartoznia. Sohasem mondhatjuk azt, hogy »most közeledik az érzet a tudatunkhoz«, »most már egészen közel van hozzá«, »most kopog a tudat kapuján«, »most, ebben a matematikai pillanatban nyer bebocsájtást«. Egy érzékelési folyamat ugyanis, mely még nem egyesült tudati tevékenységünkkel, számunkra nem létezik; ha pedig egy érzet már létezik számunkra, akkor az már észrevétlenül egyesült vele.” (Palágyi 1907: 11–12, 2017: 121)

E fejtegetés azonban csupán az érzet „számunkra valóságá”-ra utal, s nem tagadja, hogy az élőlény érzékelhet érzékelési folyamatának észlelése nélkül is. Maga Palágyi is azonnal hangsúlyozza ezt:

„[...] nem lehet részünk e világon természetesebb és megbocsájthatóbb illúzióban annál a lélektani illúziónál, mely a tudomásunkra jutó vitális folyamatot összecseréli tudomásulvételének aktusával. Ám éppen a legtermészetesebb és legmegbocsájthatóbb illúziók azok, amelyek teljesen szétzilálják a logikus gondolkodást, amennyiben végtelen ellentmondások örvényébe taszítanak bennünket.” (Palágyi 1907: 12, 2017: 121)

Bár a számunkra még nem létező és a már számunkra létező érzet megkülönböztetése némileg megnehezíti Palágyi koncepciójának pontos értelmezését, az utóbbi sorokból ennek ellenére egyértelműen kiderül, hogy az érzékelési

folyamatot e helyen is az élet részének tekinti, s így e különbségtétele sincs ellentmondásban a csecsemőre vagy a hipnotizált személyre vonatkozó állításával, amelyet azután alkalmazhatunk az állati létre. Persze mindez nem zárja ki azt, hogy más megfontolásokból a fejlettebb állatoknak egyfajta pretudatot tulajdonítsunk. Ám Palágyi ontológiájának keretében erre *annak érdekében, hogy érzékelő és érző, örömmre képes és szenvedésnek kitett lényekként tekinthetssünk rájuk, nincs szükség.* (Egy helyen még is beszél – ha nem is állati tudatról, de – állati intellektusról és értelemről. Vö: 1907: 213; 2017: 172.)

14. „Lélek” és „szellem”

Mint erre már több ízben utaltunk, Palágyi ontológiája szakít a két és félezer éves európai gondolkodástörténet – s különösen e gondolkodástörténet újkori szakaszának – egyoldalú intellektualista beállítódásával. Ennek egyik mozzanata az a pneuma-spiritus (szellem) versus psziché (lélek) fogalompárnak a használatával kapcsolatos bizonytalanság, mely elsősorban a keresztény hagyományt jellemzi, ám amely *az utóbbi évszázadok európai filozófiájában is markánsan jelen van.* Mármost láttuk, hogy Palágyi lélekfogalma mint nem szubsztanciális lélekfogalom átértelmezi és új alapokra helyezi az európai gondolkodástörténeti és vallási hagyomány lélekfogalmát: a „lélek” nála nem más, mint a strukturális emergens ontológiai szféra jelenléte az individuális élőlényben. A lelki vitális és a tudati-szellemi általa történő szétválasztása azonban akkor is alkalmas arra, hogy megszüntesse e most jelzett bizonytalanságot, ha a „lelket” tőle eltérően szubsztanciálisan fogjuk föl.

Bár föllelhetők ettől eltérő szövegfordulatok, az Ószövetségben található héber „nephesh” (mely az újszövetségben gyakran a görög „psyché”-ként jelenik meg), többnyire nem az intellektuális-szellemi értelemben vett „lelket” illetve szellemet jelenti (vö: pl. Ruach, Pneuma Hageon, Spiritus Sanctus, Heiliger Geist, Holy Spirit, Saint Espirit, Spirito Santo, Szvjátoj Duh stb.), hanem sokkal inkább az individuális „élet” mozzanata: egy-egy egyedi élőlény érzéseinek-érzelmeinek individuális középpontja vagy hordozója. Mint ilyen, közelebb áll a Palágyi-féle lelki vitális szféra individuális jelenlétéhez, mint a tudat vagy a szellem fogalmához – persze azzal az eltéréssel, hogy a bibliai fogalom nem az individuumon belüli ontológiai szintet jelöli, hanem az individuumokban jelen lévő egyfajta szubsztanciális tényezőre utal (melynek pontos jelentéséről a filológusok és a teológusok mindmáig vitatkoznak). Az ilyen értelemben vett „lélek” („nephesh”, „psyché”) fogalma és a „szellem” (ruach, pneuma, spiritus stb.) az elmúlt kétezzer év európai kultúrájában – és különösen

az újkori filozófiában – összemosódott; a két fogalom különbözősége bizonytalanná vált, mégpedig oly módon, hogy a „szellem” jelentés vette át a meghatározó szerepet. (Az, hogy a magyar bibliafordításokban a „Szent Szellem”-ből „Szent Lélek” lett, ennek a bizonytalanságnak érdekes, fordított irányú szimp-tómája!)

Palágyi ontológiája a nephesh-hez közelálló értelmében vett lelki és a tudati-szellemi szétválasztásával a filozófiai oldaláról megszünteti e fogalmi bizonytalanságot, ami nem véletlen, hiszen filozófiája éppen erre irányul. Persze teológiai oldalról szemére vethető, hogy ezáltal a trichotomizmus eretnekségébe esik, amennyiben az emberben testet, lelket és szellemet, vagy legalábbis testi, lelki és szellemi dimenziót különböztet meg. Csakhogy esetében filozófiai ontológiáról van szó, s nem teológiáról. Az értelmi adottságokat is magában foglaló teológiai „lélek” (azaz a teológiai és nem a pszichológiai értelemben vett „psziché”) fogalma nem zárja ki azt, hogy a filozófiai ontológia megkülönböztesse azon belül a lelki vitálist és a tudatit. Ugyanakkor persze az is látszik, hogy a „mentális” mai filozófiai fogalma a teológiai test-lélek dualizmusban szereplő lélek fogalmának örököse. A teológia megjelenése pedig ezen összefüggésben egyáltalában nem véletlen: a modern filozófiai ontológiák a keresztény tradícióban gyökereznek, és ez még a materialista és fizikalista ontológiákra is igaz: szenvedélyes törekvésüket a materialista vagy fizikalista monizmusra éppen e tradíció opponálásának atesita szándéka motiválja.

15. Palágyi vitalista ontológiájának racionalitásáról és a materialista-fizikalista monizmus kilátástalanságáról

Ha az élőnek az élettelenre, illetve a mentálisnak a testire való visszavezethetlensége mellett szóló erős érvek ellenére makacsul él a materialista illetve a fizikalista monizmus álláspontja, akkor ez alapvetően annak előbb jelzett ateista világnézeti jeltől fakad. Hatalmas energiák és pénzek fordítódnak ezen álláspont fönntartatóságának védelmezésére és a materialista/fizikalista redukcionizmus programjára. E program elkötelezettjeinek egy része ráadásul világnézeti hitéből következően egyedül a maga álláspontját tekinti racionálisnak és tudományosnak, míg a program kivitelezhetetlenségét belátó gondolkodókra alkalmasint rásüti az irracionalitás vagy a tudománytalanság bélyegét. (Némileg hasonlóan ahhoz, mintha a kör négyszögesítésének lehetetlenségét állító matematikusokat bélyegeznék meg dilettánsként a „négyszögesítő”.)

Persze e program követői is érzik az ellenérvek erejét, amit jól mutat, hogy kénytelenek kiutat keresni álláspontjuk fönntarthatóságának érdekében.

E célból két stratégia fogalmazódott meg: 1) a monista álláspont legyengítése; 2) a két perspektíva elmélete. E stratégiák és kritikájuk külön tanulmányt igényelne, de Palágyi ontológiája megkívánja, hogy röviden jelezzük kilátástalanságukat. Ennek során az alábbiakban a rövideg kedvéért csak a ma divatos fizikalizmusra utalunk. A gondolatmenet azonban érvényes lesz akkor is, ha benne a „fizikalizmus” szót mindenütt „materializmus”-ra cseréljük.

1) Az oksági determinizmusból nem következik a visszavezethetőség. A fizikalista monizmus szerint a világ csak fizikai létezőkből áll, s ami nem annak tűnik, az is fizikai létezők komplexuma. (A materialista monizmus esetében a „fizikai” egyszerűen „anyagi”-ra cserélendő.) Ennek az ontológiai elképzelésnek egyik meggyengített változata szerint viszont a fizikalizmus azt jeleneti, hogy (a) minden fizikailag determinált, illetve egy másik változat szerint, mely az indeterminizmust is megengedi: (b) a fizikalizmus az a tan, mely szerint két lehetséges világ csak akkor különbözhet, ha a különbségnek mindkettőben fizikai eltérés felel meg.

Mármint ezen meggyengített változatokkal szemben valóban nem érvényesek az említett anti-redukcionista érvek, mivel azok nincsenek ellentétben sem az (a), sem a (b) ontológiai föltevessel. Csakhogy sem az (a), sem a (b) nem elégséges föltétele a fizikalista monizmusnak: mindkettő teljesülhet egy hierarchikus, emergentista (dualista, trialista vagy négyes) ontológiában. Ennek belátására kövessük az alábbi – alapvonalaiban már Emil du Bois-Reymondnál megtalálható (Bois-Reymond 1872) – gondolatmenetet:

Tegyük föl, hogy a világban minden fizikailag szigorúan determinált, valamint azt is, hogy sikerült maradéktalanul – minden „episztemológiai rés” nélkül – föltárni mindazon ok-okozati viszonyokat és törvényszerűségeket, amelyekkel az agy fiziológiai folyamatai létrehozzák az érzeteket, az érzéseket és a tudati tevékenységeket. Könnyű belátni, hogy e föltevésünk nem csupán az (a), hanem az (b) definíciónak is eleget tesz.

Csakhogy ennek ellenére hipotetikus ontológiánk *nem zárja ki azt, hogy a világegyetemben a fizikaira nem redukálható jelenségek, állapotok vagy entitások legyenek jelen*. Egy fiziológiai jelenség vagy állapot ugyanis (s tekintsük az ilyen állapotot összetett fizikai állapotnak) okozhat, determinálhat, létrehozhat nem fizikai jellegű létezőket, illetve állapotokat. Korábbi példánkkal: egy szín érzete nem azonos a szín fiziológiájával, s ez igaz akkor is, ha az előbbit az utóbbi okának tekintjük, hiszen az oksági viszony lényege szerint az ok különbözik az okozattól. Ezért attól még, hogy például egy érzetet, egy érzelmet vagy egy gondolatot agyi-idegrendszeri-testi folyamatok és állapotok által szigorúan determinálnak, vagy egyenesen azok által okozottnak tartunk, az nem lesz még fizikai természetű. *Az oksági visszavezethetőség még nem jelent teljes visszavezethető-*

séget. Ha törvényként ki is lehet mondani, hogy a kék szín fiziológiája mindig szükségszerűen kékszín-érzetet okoz, ezt a törvényt a fizikából levezetni nem lehet, hanem csak a kékszín-érzettel kapcsolatos saját élményeink és az arról szóló más személyek egyes szám első személyű beszámolóí alapján lehet azt megállapítani. (Lásd Palágyi vonatkozó érveit, és a tűszúrás által kiváltott fájdalom előre történő kiszámíthatóságával kapcsolatos korábbi gondolatmenetünket.) Ahhoz, hogy a fizikalista monizmus megvalósuljon, nemcsak a fizikai-fiziológiai alapot kellene fizikainak tekinteni, hanem az azon alapuló vagy (az ontológiai föltevés függvényében) egyenesen általa okozott lelki és mentális élményeket – így például a kék fény érzetét – is. Ámde éppen ezt cáfolják Palágyi említett érvei, melyek egyik oldalról a fizikai-fiziológiai, a másik oldalról a lelki vitális és a tudati élmények közötti visszavezethetetlen minőségi különbséget hangsúlyozzák.

2) A „két perspektíva elmélete” fizikalista alkalmazása túllép az előbbi alternatíván. Nem egyszerűen a lelki és a tudati élmények fizikai okozását vagy azoknak fizikai jellegét, hanem ezen élményeknek a fizikai-fiziológiai bázisukkal – így a kék fény érzetének a kék fény fiziológiájával – való azonosságát állítja. Mégpedig teszi ezt oly módon, hogy a fizikai bázis és az élmény számunkra megjelenő különbségét csupán ismeretelméletinek és nem ontológiaiak nyilvánítja. E megközelítésben két különböző fogalmi vagy más jellegű perspektívából tekintünk a valóságra, illetve két különböző, egymásra visszavezethetetlen fogalmi struktúrában ragadjuk meg ugyanazt a jelenséget, és a számunkra így adódó két különböző nézetet vetítjük rá az egyetlen, kizárólagosan fizikai létezőket tartalmazó világra. Következésképpen az érzet és az érzés – pl. a fájdalom – mint első szám első személyű életélmény vagy fenomén nem valóságosan, hanem csak az élőlény perspektívája vagy a tudat fogalomrendszere miatt különbözik a fizikai leírásában bázisukként megjelenő egy és ugyanazon entitástól vagy állapottól. S mivel a fizikalizmus szerint a fizikai létezőkön és állapotokon kívül semmi sem valóságos, szükségképpen következik belőle, hogy nem a fenomenológiai, hanem a fizikai leírásban szereplő állapot vagy entitás felel meg az egy és ugyanazon valóságnak, ami maga után vonja azt is, hogy az első szám első személyű perspektívában megjelenő élmények ontológiailag azonosak a fizikai leírásban hozzájuk rendelt alapjukkal: attól különböző megjelenésük *csupán episztemológiai illúzió*. E megközelítés legjellegzetesebb mai változata az úgynevezett „Phenomenal Concept Strategy”, de ez csak egyik alete a két perspektíva elméletének. Kritikánk nemcsak erre, hanem valamennyi ilyen – akár konceptuális akár más, nem konceptuális perspektívákra hivatkozó – fizikalista megközelítésre is érvényes.

A dolog ironiája, hogy ez a koncepció – mint amiképpen ezt például Ernst Machnál látjuk – éppen fordítva működik: a szenzualista és életfilozófiai moniz-

mus – az előbbi kontraintuitív jellege ellenére – problémamentesen járható út. Mint ismeretes, eszerint a két perspektívából adódó megjelenés közül az élettélmény, a fenomenológiai megjelenés vagy az érzetek szenzuális mezeje képezi a világ ontológiáját, míg a fizikai leírás az, amely szűk, egyoldalú perspektívából ragadja meg a reális létezőket, önkényesen kizárva vagy semmibe véve az élettélményt, illetve a lelki és tudati entitások és állapotok speciális, szubjektív-fenomenális jellegét. E fölfogással ellentétben viszont a fizikalizmus a két perspektíva elmélete segítségével nem védelmezhető. A fizikai és a fenomenális szemléletmód viszonya ugyanis nem szimmetrikus, amennyiben az előbbi éppen az első szám első személyű perspektívából jön létre:

„A mechanikus természeti folyamat egészét mintegy saját életfolyamataink ablakán át pillantjuk meg [...] a mechanika fogalmai vitális [mai terminológiával értsd: fenomenális, szubjektív – Sz. L.] tapasztalat nélkül nem jöhetnének létre. [...] A rajtunk kívüli világ észlelése saját életünk önmagától való elidegenedésén nyugszik.” (Palágyi 1907: 4, 95–96, 118)

A két perspektíva elmélete keretében tehát nem dönthetünk szabadon arról, hogy a szenzuális, illetve a fenomenológiai (a „szubjektív”) vagy ezzel szemben a fizikai (az „objektív”) valóságot válasszuk-e az egyetlen, de a két perspektíva miatt episztemológiailag megkettőződve megjelenő valóságként: csak a szenzuális-fenomenológiai valóság, illetve az életvilág marad meg monista opcióként. Másképpen fogalmazva: *két perspektívája és fogalmi struktúrái csak eleven, tudattal rendelkező, szemlélni képes élőlénynek lehet, a puszta fizikai létezőknek nem.* Ez pedig azt jelenti, hogy a két perspektíva elmélete rejtetten már eleve előfeltételezi egy nem fizikai élőlény és ezzel egy nem fizikai élet vagy egy ugyancsak nem fizikai tudat létezését. Fizikalista alkalmazása pedig éppen ezt a maga alapjául szolgáló előfeltévést mint alapját cáfolja meg.

Ez a súlyos logikai önlерombolás azonban mégiscsak másodlagos hibája ennek az elméletnek. Alapvető problémája az, hogy önkényesen figyelmen kívül hagyja a fizikai állapot és az élettélmény, a fizikai-fiziológiai alap és az annak nyomán megjelenő érzetek, érzelmek, mentális entitások és állapotok közötti, a jelen tanulmányban több ízben hangsúlyozott minőségi különbséget. Ha csak az érzet vagy a fájdalom fogalmát nézzük, ezek persze ugyanúgy fogalmak, mint a fizikai leírás fogalmai. Csakhogy a kék fény érzete és a fájdalom nem fogalom, hanem itt és most közvetlenül jelentkező valóság, és a visszavezethetetlenség melletti érvek nem ezek fogalmára, hanem ezekre magukra vonatkoznak. Ha a súlyos fogfájás által gyötört fizikalista úgy véli, hogy fájdalom csak az ő szubjektív perspektívájának következménye, s agyának és/vagy

idegrendszerének a fájdalomérzettel egyidejűleg megfigyelhető fizikai-fiziológiai állapotát tekinti egyedül valóságosnak, azaz úgy véli, hogy fájdalomérzete csupán a saját perspektíva által okozott illúzió, akkor aligha szükséges ebbéli hitében vitatkozni vele. Ám túlzás ezt a hitet – mely arra a szubjektumot leértékelő vagy egyenesen semmisnek tekintő világnézeti álláspontra megy vissza, amelyet annak idején pl. Holbach képviselt jellegzetesen – az egyedül racionális és tudományosan egyedül tartható álláspontként beállítani. (A „Phenomenal Concept Strategy”-ről lásd pl.: Stojler 2005; Chalmers 2006; Carruthers–Veillet 2007; a tárgykörrel kapcsolatos vitákról részletesebben: pl.: Altrichter 2002; Torin–Walter 2006; Farkas 2008.)

Bizonyos ontológiai tények elismerése nem irracionálizmus, hanem éppen sággal a racionális beállítódás része. Éppen a racionális beállítódás követeli meg annak elismerését, hogy az élet és a tudat materialista vagy fizikalista redukciója lehetetlen. A fizikai redukcionizmus és monizmus hajszolása a kör négy-szögesítésének programjára emlékeztet – vagy legalábbis a Lakatos Imre-i értelemben progresszivitását elveszített kutatási program. A pszichofizikai paralelizmus értelmes és az eddigi eredmények alapján megalapozott ontológiai föltevés, amely egyúttal progresszív természettudományos hipotézis. E paralelizmust összekeverni a fizikalista monizmussal vagy e paralelizmus fönnállását azonosítani a fizikalista monizmussal, súlyos fogalmi hiba. A kutatás, mely e paralelizmus mind teljesebb föltárására irányul, ígéretes és az egyik legizgalmasabb tudományos vállalkozás az emberiség történetében. Kár ezt összemosni a materialista vagy fizikalista redukcionizmus irracionális világnézeti akarásával. Boys de Reymondnak a tudatra vonatkozó közel százötven évvel ezelőtti szavai helyesen ragadják meg e tényállást. S igazak az élettelen és az élet viszonyára is.

16. Konklúzió

Palágyi Menyhért ontológiája olyan strukturális, erős emergens ontológia, amely nem csupán nyíltan vállalja és érvekkel támasztja alá a meghatározó ontológiai szintek egymásra – s különösen az életnek az élettelenre – való visszavezethetlenségét, hanem egyúttal az életet középpontba állítva más ontológiáknál árnyaltabb képet ad a világ fölépítéséről, az állatok és az emberek viszonyáról, és ontológiai helyzetéről. Annak következtében, hogy az érzeteket, az érzéseket-érzelmeket és a fantáziát nem a szellem vagy a tudat, hanem az élet szférájába helyezi el, lehetővé válik számára, hogy az állatokat érzékelő, érzésekkel, érzelmekkel és képzelőerővel rendelkező, és ennyiben az

emberrel rokon, tiszteletet és méltóságot érdemlő lényekként mutassa föl anélkül, hogy reflexív vagy „tudatos” tevékenységet kellene rendelnie hozzájuk.

Ez az ontológia egyúttal szakít az európai filozófia két és félezer éves intellektuális hagyományával, ennek részeként az emberi kreativitás alapjait az élet szférájában leli föl, és a közvetlen környezet befogadását aktív, alkotó tevékenységként tárgyalja. Érzékelés- és észleléselemlete, továbbá a tapintófantáziáról és a vak látásról adott elemzése mint a harmadik ontológiai (a második vitális) szint elmélete tendenciájában összhangban van a modern lélektan valamint az érzékeléssel-észleléssel kapcsolatos legújabb kutatások eredményeivel. Úgy előlegezi meg az érzékelés-észlelés modern szenzomotoros elméletét, valamint az élőlények és a környezetük kapcsolatának a kibernetikai visszacsatolás fogalmán alapuló fölfogását a virtualitás modern fogalmát, hogy – szemben a monista ontológiák görcsösen redukcionista kellésével és kétségbeesett küzdelmével az elérhetetlen redukcióért – ma is heurisztikus erővel bír, és a filozófia oldaláról termékenyen hozzájárulhat az e területeken végzett kutatások és eredmények földolgozásához, szintetizálásához és új kutatási programok kidolgozásához.

Köszönetnyilvánítás

A tanulmány elkészítését az OTKA a Kondor Zsuzsa vezette K 13291 [] mű, valamint a Mester Béla vezette K 134638 számú [] kutatási programjai támogatták.

Hivatkozások

- Alter, T. – Walter, S. (2016): *New Essays on Consciousness and Physicalism*. New York, Oxford University Press.
- Altrichter F. (2002): A tudat két aspektusa: intencionalitás és qualia. In: *Agy és tudat*, szerk. Vízi E., Altrichter F., Nyíri K., Pléh Cs. Budapest: BIP, 135–143.
- Bogdanov E. (2004): Művészetelméleti gondolatok befogadása és kreatív átalakítása Palágyi Menyhért filozófiájában. In: *A kreativitás mintázatai. Magyar tudósok, magyar intézmények a modernitás kibívásában*, szerk. Békés V. 94–130. Budapest: Áron Kiadó.
- Bogdanov E. (2017): Fantázia és vitalitás. Palágyi Menyhért fantáziaelmélete. In: *Észlelés és fantázia. Válogatás Palágyi Menyhért írásaiból*, szerk. Bogdanov E. – Székely L. 47–70. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Filozófiai Intézet – Gondolat.

- Bogdanov E. (2017a): Palágyi Menyhért pályafutása. In: *Észlelés és fantázia. Válogatás Palágyi Menyhért írásából*, szerk. Bogdanov E. – Székely L. 397–401. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Filozófiai Intézet – Gondolat.
- Bois-Reymond, E. du (1872): *Über die Grenzen des Naturerkenntnis*. Leipzig: Verlag von Voit & Comp.
- Bender, C. – Schnurberger, M. (2018): *Zwischen Sehen und Nicht-Sehen*. Weinheim–Basel: Beltz Juventa.
- Carruthers, P. – Veillet, B. (2007): The Phenomenal Concept Strategy. *Journal of Consciousness Studies* 14. No. 9–10. 212–236.
- Chalmers, D. J. (2006): Phenomenal Concepts and the Explanatory Gap. In: *New Essays on Consciousness and Physicalism*, szerk. Alter, T. – Walter, S. 167–194. New York, Oxford University Press.
- Csepregi G. (2011): Melchior Palágyi's Theory of Imagination and its Significance for Philosophical Anthropology. *Existencia* 21. 119–131
- Farkas K. (2008): *The Subject's Point of View*. Oxford: Oxford University Press.
- Gehlen, A. (1940/2016): *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. (Herausgeben von Karl-Siegberg Rechtberg.) Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- Hartman, N. (1940/1964): *Die Aufbau der realen Welt: Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre. Dritte Auflage*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hartman, N. (1933/1962): *Das Problem des geistigen Seins: Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften. Dritte, unveränderte Auflage*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hauser, L. (2016): Kirk: Zombies and Consciousness. (Reviewed by Larry Hauser.) *Notre Dame Philosophical Reviews*. An Electric Journal. 2016.06.12. (<https://ndpr.nd.edu/news/zombies-and-consciousness/>)
- Kirk, R. (2005): *Zombies and Consciousness*. Oxford: Clarendon Press.
- Lewes, G. H. (1874): *Problems of Life and Mind. Vol. I*. London: Trübner and Co.
- Lewes, G. H. (1875): *Problems of Life and Mind. Vol. II*. London: Trübner and Co.
- Palágyi, M. (1901): *Neue Theorie des Raumes und der Zeit*. Leipzig: Engelmann.
- Palágyi, M. (1902): *Der Streit der Psychologen und Formalisten in der modernen Logik*. Leipzig: Engelmann.
- Palágyi, M. (1902a): *Kant und Bolzano: Eine kritische Parallele*. Halle a. S.: M. Niemeyer.
- Palágyi, M. (1903): *Die Logik auf dem Scheidewege*. Berlin: Schwetschke.
- Palágyi M. (1904): *Az ismerettan alapvetése*. Budapest: Athenaeum. (A könyv változata online: http://real-eod.mtak.hu/3037/1/palagyi_ismerettan.pdf)
- Palágyi, M. (1907): *Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens*. Charlottenburg: Verlag Otto Günthner.

- Palágyi, M. (1908): Die Begründung der Vitalismus. *Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg*. 525–531. (Magyar fordítása: Palágyi 2017: 131–135.)
- Palágyi, M. (1908/1925): Theorie der Phantasie. In: 1925. Band II. 69–105; Palágyi 2018. 139–170; magyarul Palágyi 2017. 141–170.)
- Palágyi, M. (1924): *Ausgewählte Werke*. Band I. Leipzig: Engelmann.
- Palágyi, M. (1925): *Ausgewählte Werke*. Leipzig, Engelmann. Band II. Wahrnehmungslehre. Mit einer Einführung von Ludwig Klages.
- Palágyi, M. (1925a): Raum und Zeit. In Palágyi 1925.: 106–123. Palágyi 2018. 171–186; magyar fordításban 2017. 174–191.)
- Palágyi M. (2017): *Észlelés és fantázia. Válogatás Palágyi Menyhért írásaiból*, szerk. Bogdanov E. – Székely L.: Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Filozófiai Intézet – Gondolat.
- Palágyi, M. (2018): *Der Gegensatz von Geist und Leben Schriften zur schöpferischen Verbindung von Erkenntnistheorie und Vitalismus*, szerk. H. Heublein. München: Albunea Verlag.
- Székely L. (1994): Filozófiai és fizikai tér-idő. Palágyi Menyhért téridő-elmélete és a relativitáselmélet téridő-fölfogása. *Magyar Filozófiai Szemle* 38/3–4. 323–342.
- Székely L. (1996): Melchior Palágyi's Space-Time. *Ultimate Reality and Meaning. Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding* 19/1. 3–15.
- Székely L. (2017): Miért érdemes ma Palágyit olvasnunk? In: *Észlelés és fantázia. Válogatás Palágyi Menyhért írásaiból*, szerk. Bogdanov E. – Székely L. 397–401. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Filozófiai Intézet – Gondolat.
- Székely L. (2019): Palágyi Menyhért mint a magyar filozófiai gondolkodás materialista-forradalmi meghatározottságú tradíciójának alternatívája. *Magyar Filozófiai Szemle* 63/1. 79–103.
- Stoljar, D. (2005): Physicalism and Phenomenal Concepts. *Mind and Language* 20. 469–94.
- Walther, R. (2014): *Einführung in die Pädagogik bei Blindheit und Seheinträchtigung. 3., überarbeitete Auflage*. München: Ernst Reinhard Verlag.

ABSTRACTS IN ENGLISH

Éva Bekő, Eötvös Loránd University, Doctoral School of Philosophy, Intercultural Philosophy Doctoral Programme

EMERGENCE AND INDIAN PHILOSOPHY

While emergentist theories in Western philosophy are closely related to natural sciences, in classical Indian philosophy we can find some thoughts akin to emergentist views; however, these thoughts are independent of natural scientific investigations. In this paper, I deal with two classical Indian philosophical schools. On the one hand, I present the views of the materialist cārvāka school on how consciousness arises, since I think these views are analogous to certain emergentist thoughts. On the other hand, I explain that according to the advaita vedānta philosophy of Śaṅkara, reality has different levels. In this sense, Śaṅkara views can be considered as similar to emergentist theories; however, Śaṅkara's theory also includes that these levels appear only from everyday perspective, while they disappear when absolute reality is experienced.

Bence Marosán, Budapest Business School, Pázmány Péter Catholic University

GRADES OF SENSIBILITY AND CONSCIOUSNESS. CONSCIOUSNESS AS AN EMERGENT PHENOMENON FROM THE VIEWPOINT OF PHENOMENOLOGY AND PHILOSOPHY OF INFORMATION

In my paper, I would like to present the main elements of a phenomenologically founded project concerning the origins of consciousness as an emergent phenomenon. This endeavour has several phenomenological and metaphysical presuppositions on the consciousness, which we would like to prove in a more rigorous way during the later stages of the project. We would like to provide such a theory, which has the first-person perspective approach of consciousness as its point of

departure – for this reason it is a phenomenological project –, but whose main goal is to provide a third-person account of the presence of conscious activity, which is accessible to everyone.

The notion of information has a crucial role in this project. We conceive this concept of information in terms of causal processes, which take place between the organism and its environment. Ultimately we define such concept of information as the elementary unit of the communication between the organism and the environment. In our interpretation, this conception of information should connect the internal (experiential) and external (physical) aspects and manifestations of consciousness. We explain consciousness as a higher grade of information-processing performed by physical systems, in this case by living beings. An essential element of this endeavour that we would like to make *formal models* concerning the functionality of physical systems, and try to show in this manner, that after a certain level of complexity of information-processing a living being *must* be conscious; and we also attempt to show, why an organism must be conscious after a certain level of processing and integrating information.

After laying down the theoretical foundations of this project, we will treat some concrete examples of living beings, from different levels of biological complexity. A fundamental hypothesis of this project is that *insects* are complex enough to have consciousness as phenomenal, subjective and lived experiences. The question in this context is that what could we do with such cases when the functionality of the organism is very similar to organisms of higher levels; although the organism in question belongs to a much lower level of biological complexity (as in the case of certain microbes). To handle such cases, we introduce the concept of *proto-consciousness*, which refers to extremely weak, subliminal forms of conscious activity.

Balázs Kékesi, University of Pécs, Doctoral School of Philosophy

I FEEL, THEREFORE, I AM? THE COGNITIVE SCIENTIFIC FOUNDATIONS, STRUCTURE, AND PHILOSOPHICAL CRITIQUE OF ANTONIO DAMASIO'S SELF-CONCEPT

Antonio Damasio is one of the best known and most impressive theorists of the concept of Self in contemporary cognitive science. Damasio's Self-model is based on the embodied approach of cognitive science. In this paper, I seek to instantiate Damasio's Self-concept starting off from the main theses of embodied cognitive science. Thereafter, I tempt to review Damasio's model from the perspective of philosophy of cognitive science. The main question of this critical inquiry is whether Damasio solves the body-mind problem successfully, or not? Damasio's

answer is positive, but during the philosophical inquiry, I will argue that it is not satisfying, because he – and many theorists of the embodiment mind – misunderstands the hard problem of consciousness. According to my expectations, this type of inquiry can help philosophers better understanding of which domains in philosophy should expect inspiration from the embodiment thesis and which domain remains resistant against it.

György Marosán, Budapest Business School

THE THEORY OF SOCIAL EMERGENCE: THE MATRYOSHKA DOLL MODEL OF MAN AND SOCIETY

The phenomenon of emergence – the formation of radically new entities and attributes – is a recurring problem of human thinking. The model of evolution offered an opportunity to explain the “leaps” in development. Relying on the research of the past decades, we describe the new formations that systematically emerge during the social evolution. We explore and interpret the hierarchical system of different evolutionary constructs, which were layered upon each other. By analyzing the main stages of evolution, we identify a specific type of environment – the so-called evolutionarily adaptive environment (EAE) –, which governs the human evolution. We show the emergence of series of EAE-s during history of mankind, which triggers changes. These changes are created – uniquely in biological world, only in realm of human – by man himself through his activities, which perpetually change the environment in a fundamental way. As a result of these processes, emerge a system of evolutionary constructs, each of which is intertwined with the other – a phenomenon which might remind us to the Matryoshka doll (or Russian doll). With the help of this model, we able not only the answer some question of social evolution, but also some philosophical problems concerning the essence of man.

Balázs Gimes, Eötvös Loránd University, Doctoral School of Philosophy

SAMUEL ALEXANDER AND PHYSICALISM

In this article, I analyse Samuel Alexander’s philosophy of mind, particularly his thoughts on the mind-body problem, as it is presented in his magnum opus, *Space, Time, and Deity*. I also characterise his systematic metaphysics: its main features are realism, the spirit of science and methodological and ontological naturalism. In my view, Alexander can be interpreted as a physicalist, because he accepts the causal closure of the physical, and he identifies mental properties with fundamen-

tally non-mental properties. His approach to metaphysics inevitably leads to certain explanatory deficiencies, which are difficult to accept either from a physicalist or from an anti-physicalist perspective.

Daniel Paksi, Budapest University of Technology and Economics

UNDERSTANDING ALBERT EINSTEIN'S THEORY OF RELATIVITY BASED ON SAMUEL ALEXANDER'S THEORY OF SPACE-TIME

The rise of the Theory of Relativity and quantum mechanics in the first half of the 20th century led to the victory of positivism and physicalism in science, which has neglected such philosophical/metaphysical questions such as what time really is, why has light an absolute speed, or how can light be both a particle and a wave at the same time ever since. In my papers I argue that based on Samuel Alexander's emergentist theory of space-time it is possible to give such non-positivist and non-physicalist interpretation of Albert Einstein's Theory of Relativity which in the narrow scientific sense is correct and able to answer coherently these questions neglected by almost a century. The first paper deals with Special Relativity and the second with General Relativity.

László Ropolyi, Eötvös Lóránd University

EMANCIPATION OF PHILOSOPHY: IMRE TÓTH ABOUT THE INTERPRETATIONS OF ZENO'S DICHOTOMY APORIA

Imre Tóth's ideas have a high significance among the interpretations of Zeno's aporias. It is reasonable to suppose that the aporia of dichotomy (is it possible to move from A to B?) expresses in the clearest form the essence of the Zenonian argumentations. In this paper, we try to direct the attention to Tóth's interpretation and to his important argument: the aporia can have two fundamentally different, but equally acceptable conclusions. 1) The mover can't reach to B; however, it is able to approach infinitely near to B. 2) The mover can reach to B, because we can add an additional position (the B as a goal) to the earlier infinite number of positions of the mover, in this way B is reachable by the mover. Both viewpoints are (in different manner, but) logically correct. In the first viewpoint, we have to accept the concept of the (Aristotelian) potential infinite, while in the second viewpoint that of the actual infinite. We have a free choice. There is no logical necessity to choose one or other options. Choosing the second option our decision is closely related to a manifestation of emergence.

László Székely, Institute of Philosophy of the Research Centre for Humanities

MELCHIOR PALÁGYI'S HIERARCHICAL ONTOLOGY AND THE FUTURE-
LESSNESS OF THE PHYSICALIST INTERPRETATION OF LIFE

Melchior Palágyi's vitalist ontology is an original, strong emergent ontology with four ontological layers, which attributes primacy to life. Breaking with the one-sided intellectual tradition of the European thought, this ontology considers sensation, emotional activity and fantasy to be the functions of life and not that of consciousness or spirit, whereby it finds the roots of human creativity in the sphere of life. It describes the reception of the surrounding world by animal creatures as creative activity and considers the animals as living being with sensations, emotions and fantasy without the necessity to attribute to them some reflective consciousness or similar human-like capacity. In this framework, Palágyi not only anticipates the sensorimotor theory of perception, the modern concept of virtuality and the cybernetic approach to the relation between living being and its surroundings based on the concept of "feed back", but – in contrast to the unproductive attempts by physicalism at the reduction of life to physical processes – his ideas are heuristically effective in the mentioned topics even today and may contribute on the part of philosophy to the interpretation and synthesis of new results as well as the elaboration of new research programmes.

Mihály Héder, Budapest University of Technology and Economics

DANIEL C. DENNETT AND THE PHILOSOPHY OF ARTIFICIAL INTELLI-
GENCE

Daniel C. Dennett does not try to give a profound, overarching answer to the questions of consciousness and natural or artificial intelligence; instead he tries to de-mystify these concepts. According to him, intelligence is no more than a "bag of tricks," created by the evolutionary process with all of its imperfections. These tricks constitute a system that functions more-or-less satisfactory, most of the time. Therefore he sees no theoretical impediment of creating artificial intelligence, which will either bear some resemblance to human intelligence or not.

